



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية

النّظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المُتعالِيَة

الجزء الأول

عبد الرسول عُبُودِيَّت

تعريب: علي الموسوي

مراجعة: د. خنجر حميَّة

عبد الرسول عبوديت

وُلِد السيد عبد الرسول عبوديت، في مدينة أصفهان عام ١٩٤٥م.، وفيها أكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة والثانوية، والتحق بعدها بجامعة شريف التقنية فرع أصفهان عام ١٩٧٣م. وتخرّج عام ١٩٧٩، فالتحق بعدها بالدراسة الحوزوية، وفي عام ١٩٨٠م. التحق بالحوزة العلمية في قم ودرس الفقه والأصول على عدد من أساتذتها المعروفين. ومن ثم انصرف إلى دراسة الفلسفة حتى صار من المتخصصين فيها وبخاصة في فلسفة ملا صدرا، ويكشف كتابه هذا عن طول باعه في هذا المجال.

له عدد من الكتب منها:

- در آمدی به نظام حکمت صدرائی (هذا الكتاب)
- تحقيق ونگارش شرح نهاية الحكمة، مجلدان
- در آمدی به فلسفه إسلامي.

وله عدد من الدراسات والمقالات المنشورة في المجلات الإيرانية والغربية.

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الأُول)

عبد الرسول عبوديَّت

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الأول)

تعريب

السيد علي عباس الموسوي

مراجعة

الدكتور خنجر حَمِيَّة



المؤلف: عبد الرسول عبوديَّت

الكتاب: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية (الجزء الأول)

تعريب: السيد علي عباس الموسوي

مراجعة: الدكتور خنجر حَمِيَّة

الناشر الإيراني: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاه ها (سمت) ومؤسسه آموزشى وپژوهشى إمام خميني

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى



الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-30-3

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»

در آمدى به نظام حكمت صدرائى

An Introduction to Mulla
Sadra's theosophical System



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

بات **صدر الدين محمد الشيرازيّ** معروفاً على نطاقٍ واسعٍ، بعد أن نُشِرت أعماله، وبعد أن اتَّضحت أصالة تصوّراته وأفكاره، والقيمة التي يتمتّع بها جهده النقديّ، وبعد أن انكشف عمق تجاوزه وتخطّيه لتراث عقليّ مهيمن وشديد التجذّر. ولقد تحقّق ذلك في ما أزعم ـ في الأساس ـ بفضل جهود استشراقيّة اعتنت به كظاهرة من ظواهر الإبداع الفلسفيّ الإسلاميّ، بعد قرون من الركود، وبعد أن طغى الرأي الذي دفع باتّجاه تأكيد انتهاء الإبداع الفلسفيّ في الإسلام، في ذروة صعود المشائيّة مؤَكَّدة في نتاج **ابن رشد**. وهو رأي راحت تتردّد أصداؤه في ميدان الدراسات الإسلاميّة على غير صعيد، كمسلَّمة لا يناقش فيها، وكحقيقة لا تقبل الجدل، تركت أثرها على عقول باحثينا ردحاً من الزمن. ويمكن للباحث المتخصّص أن يقع على الكثير من الدراسات والأبحاث التي تعنى بالتعريف بهذا المفكّر، أو بعرض آرائه وتصوّراته، أو ببيان الأسس المعرفيّة التي قام عليها مذهبه. وهي في عمومها تتفاوت من حيث القيمة

والأهمية؛ لكنّها في مجملها ساهمت بشكل أو بآخر في جعل معرفتنا بهذا المفكر أكثر وضوحاً، وفي خلق فضول أكيد لاكتشاف عالمه الفكري من أقرب طرقه، وفي حثّنا على العناية بتراثه كمحطة من محطات التميّز والخلاقية، وكشيء قابل لأن يُستثمَر وَيُستلهم، وكعلامة على ما بلغته الميتافيزيقا من توسّع في القرن العاشر الهجريّ خارج الحراك الرسميّ للعقل الإسلاميّ وعلى هامشه.

لكن بالرغم من ذلك، لم يتّخذ **صدر الدين الشيرازيّ** بعدُ مكانَه الذي يناسبه في دائرة مفكّري الإسلام الكبار وفلاسفته ومبدعيه، ولا موقعه الذي يستحقّ في سياق التطوّر الفكريّ والحضاريّ لعالم الإسلام، ولم يُسبَر غوره من أجل الكشف عن الأبعاد الحقيقيّة للاهوت الميتافيزيقيّ الذي أنشأه، ولم يتفحّص بعمقٍ كافٍ لتحديد القيمة الواقعيّة لرؤاه وتصوّراته موضوعة في السياق العام لتطوّر المعرفة في الإسلام، ولا تمَّ بشكلٍ مُرْضٍ تأويل جهده العقليّ في سياق مقارن لتتأكّد مكانته العالميّة في سياق تجارب عصره الأمميّة الطابع والكونيّة الانتشار، كما هو الحال مع **ديكارت** مثلاً، ومع النتاج الفلسفيّ في النصف الآخر من الأرض، أو مع اللاهوت الذي راح يتراكم بعد ذلك على خلفيّة تطوّرات العالم متطلباً مشروعيّة الوجود، ومواكبة المستجدّ، وتأكيد حضور مشهديّ في خضمّ تقلّبات التاريخ.

فالعناية به لم تبلغ حدَّ العناية بابن سينا مثلاً أو **بالفارابي**، أو **بابن عربي**، أو **بالرازي (أبو زكريا)** أو **بجلال الدين الروميّ**، أو **سعدي**، أو **ابن رشد**، إلخ... من غير أن نبحث عن أسباب لذلك قد لا تكون واقعيّة أو عن عوامل يتمّ تضخيمها في العموم. ولقد كان شأنه في ذلك شأن مفكّرين آخرين لم يُدْرَكوا إلا أخيراً. ولم يكشف عن جوانب إبداعهم إلا حديثاً، وبشكل خجول وضيق

النطاق، كما هو الحال مثلاً مع **السهروردي شيخ الإشراق**، أو **أبي البركات البغدادي**، أو **الطوسي** إلخ...

ومثل هذا الكلام لا يقصَد به التقليل من قيمة دراسات أو جهود تشهد لنفسها بالقيمة والأهمية كما هو الحال مع كوربان مثلاً، بل ما يقصد به بدقّةٍ هو أنّ شخصيّة **كصدر الدين الشيرازي** ما زال إمكان الانشغال بها مفتوحاً على مصراعيه، وهي شخصيّة ما تزال تغري، وتنبئ عن ما هو قابل لأن يُكتشف فيها أو يُعاد اكتشافه، وعما هو جدير بأن يُفحص من نتاجها أو أن يُسبر غوره، أو أن تُتلمَّس آفاقه، أو يُستثمر ويوظَّف، موضوعاً في الخلفيّة المعرفيّة لعصرنا، وفي السياق الحضاريّ لاجتماعنا، بالرغم من المشكلات التي تعصف به، أو الكوارث التي يرفل فيها، أو الفوضى والاضطراب اللذين يعيقان نهوضه.

ولقد كنت أعتقد وما أزال أن ما يكتبه الغربيّون عن كثير من مفكّرينا أو تراثنا يدعو إلى الإعجاب، ويتطلّب منّا الكثير من التقدير، وهو ساهم بشكل أو بآخر ـ وبغضّ النظر عن غاياته ومآربه ـ في الكشف عن الكثير من جوانب تراثنا، وفي التعريف بجملةٍ كبيرةٍ من مفكّرينا وعلمائنا ومبدعينا، ولقد كان ذلك في العموم هو سبيلنا إلى التعرّف على هذا التراث، والتنبّه إلى أهميّته، وإدراك منافعه وفوائده، والتبصّر في السياقات المعرفيّة التاريخيّة التي تولد فيها؛ لكنّ ذلك لا يقود في النهاية إلى معرفة الكيفيّة التي بواسطتها يمكن لهذا التراث أن يُستعاد أو أن يُستثمر أو أن يُكابد، في سياقاتنا الحضاريّة الخاصّة، ليؤسَّس عليه ما هو نافع لعصرنا، مفيد في طريق رقيّنا، باعث لنا على التفكير والخلق والإبداع، أو ليوظف كطاقة محرضة على التأمل، تُستعاد كأمثولة لما يمكن أن يكون عليه التفكير النقاد المتجاوز، غير المرتهن لسطوة التقاليد، أو لهيمنة

الوضع القائم، أو لسلطةٍ معرفةٍ مؤكّدة بفعل الاعتياد والتكرار، أو مرفوعة إلى حدود المقدس بفعل الإعلاء من رتبة تماسكها وانسجام بنائها، والمواكب لحاجات الإنسان في الراهن، ولتوسع آفاق اجتماعه، ولتعقد علاقاته، ولتضخّم أسئلته وهواجسه المتصلة بوجوده وبمصيره، وبسيرورته وتقلبه، وبما يثيره موقفه الوجودي المتفرد من أحاسيس عميقة ومتجذّرة، ومشاعر متوترة مستفزة، وبما يحركه الانكشاف المطرد للعالم وتقلّص دائرة الممتنع، وتفاقم طاقات الإنسان وقدراته المفتوحة على المجهول من شعور بالقلق والاضطراب والخوف. ولقد كانت هذه هي الطريقة التي استُعيد بها التراث الفكري الغربي في الراهن في السياق الحضاري للحداثة... أعني مواكباً للسيرورة المتدفقة للإنسان مستثمَراً على ضوء حراك العالم... لكن ذلك شيء لم نكابده نحن بعدُ في شموله وعمومه، ولا انخرطنا في تجربة إنجازه، في سعته وانبساطه، ولا توفّرت لنا ظروف اختباره بصورته الكلية. ينطبق ذلك على مجمل تراثنا المعرفي، وعلى تراثنا الفلسفي منه بوجه خاص.

ولقد قدِّر للمسلمين في مطلع القرن أن يستأنفوا جهداً من هذا القبيل، كان واعداً في بداياته، لكن نهاياته كانت ملتبسة، وكارثية بمعايير كثيرة، ساهمت عوامل جدُّ متنوعة في بلوغه إلى مثل هذه الخواتيم، وهي لما تفحص بعد بدقة لتكون محلاً للاعتبار أو لتتجاوز، لكن مثل ذلك لا ينبغي أن يتذرع به للاستسلام للكسل ولخمول مقيم، لأن ذلك معناه الموت والانتحار. ولا ينبغي أن يعيق عن محاولات استئنافٍ لحراك معرفي يستدعي التراث ويعيد بناءه، ويوضح ملتبساته، ويكشف عن أبعاده ومضامينه، ويبين قيمته، ثم يدفع به في تجربة اختبار، أو استثمار لا فرق، تتبصر الراهن، وتستوعب حراك التاريخ، وتتعمق آفاقه وفضاءاته، وأسئلته وهواجسه

ورهاناته، لترسم صورة وعينا للحاضر وللمستقبل، ورؤيتنا للإنسان وللعالم.

والعمل الذي بين أيدينا حول فلسفة **صدر الدين الشيرازي** يطمح إلى أن يكون جهداً في هذا الإطار. وهو عمل في سلسلة مترادفة من الأعمال الفكرية والفلسفية حول **ملا صدرا الشيرازي** ينتجها منذ فترة من الزمن باحثون واعدون، ومفكرون شباب أدركوا بعمق ما يمكن أن يضيفه استحضار ملا صدرا في الراهن إلى فكرنا من مكاسب وحسنات، وما يمكن أن يحركه فينا من نزوع خلخلة ونقد وتفكيك وتجاوز، أو يعلمنا إياه من تقاليد أو عادات في الفكر والنظر والتأمل.

والكتاب مضافاً إلى ذلك يتوفر على خصوصية واضحة، هي خصوصية الإبلاغ والتعليم والشرح، إنه نص يقصد تعليمنا وإفهامنا والأخذ بيدنا إلى العوالم الأكثر عمقاً في فلسفة ملا صدرا، والأكثر خصوبة وغنى، ويرغب في أن يكشف لنا جوانب الإبداع في المنظومة العقلية لملا صدرا في أكثر مشكلات الفلسفة الإسلاميّة دقة وحساسية ـ وهذا هو السبب في ما نجده من تكرار لموضوعات أو فقرات، أو عبارات على مدى مساحة النص ـ لكن من غير أن يخلَّ غرض التعليم بتماسك الكتاب من وجهة منهجية، فلقد عمد المؤلف إلى دراسة **ملا صدرا** من خلال موضوعات، ما جَنّب مقصد التعليم عنده الوقوع في شرَكَ الرتابة التي تولّدها عادة الشروح المدرسية التي تواكب النص في تسلسل أفكاره.

ولقد طمح المترجم إلى أن يفي النصُّ العربي بكل مقاصد المؤلف قدر الإمكان، ولقد كنا ندرك ونحن نراجع هذا النص على الأصل، صعوبة مثل هذه المهمة في ميدان الفلسفة بوجه خاص، حيث اللغة حمّالة وجوه، وحيث الاصطلاح مستودَعُ بطونٍ وأسرارْ.

لكنّنا نزعم أنّ المترجم استطاع أن يؤدّي، ما ينبغي عليه من عمل على أفضل صورة، وكان وفياً في العموم لمقاصد المؤلف وأغراضه، ولما أراد أن يعبّر عنه، بالرغم مما يمكن أن يداخل ذلك من جَهْد ومشقة وأن يبذل في سبيله من طاقة ووسع..

والله من وراء القصد

د. خنجر حمية

أستاذ المنطق والمعرفة في الجامعة اللبنانية

المقدِّمة

يهدفُ هذا الكتاب إلى التعريف بالنّظام الفلسفيّ للحكيم الكبير **صدر المتألّهين الشيرازيّ**؛ ذلك أنّ أصحاب النُّظُم الفلسفيّة ـ ومنهم **ملّا صدرا** ـ لم يتكفّلوا ببيان نُظُمهم الفلسفية، بل ذكروا العديد من النظريَّات في مُختلف كتبهم ضمن تنظيم وتنسيق أوّلي، دون القيام بالتمييز بين القضايا التي تُشكّل أساساً في نِظامهم الفلسفيّ وبين سائر القضايا والمسائل، وتحدِّد دورها في البُنيَة الفلسفيّة لهذا النظام. وأكثر ما كان يَهتمُّ به هؤلاء هو إثبات الفرضيات الفلسفيّة، وقليلاً ما كانوا يتعرَّضون لتوضيح أصل تلك الفرضيات. وينصبُّ اهتمام هؤلاء على فئةٍ خاصّة من المُخاطَبين؛ أعني من كان منهم من أصحاب الرأي، ممَّن لهم اطلاع فلسفيّ واسع، واطلاع على الآراء المشهورة في كلّ مسألة، وعلى أدلَّة إثباتها أو نفيها، بنحوٍ يكون من الميسّر لهؤلاء الوصول إلى فهم صحيحٍ لها وتصوّرِ النظام الفلسفيّ المُتبنَّى، دون غيرهم من المُخاطَبين. ولذا، وبمُلاحظة هذا الأمر، لا بدَّ، لمن يُريد التعرّض لبيان نظامهم الفلسفيّ، من أنْ يَتمكَّن **أوّلاً** من الفصل بين المسائل الرئيسيّة ـ التي هي قِوامُ نظامهم ـ وبين المسائل الفرعيَّة. **وثانياً**، من حذف المسائل الفرعيّة، **وثالثاً**، من

تحديد العلاقة بين المسائل الرئيسيّة وتحديد أهميّة كلٍّ مسألة منها لتتبيّن من خلال ذلك طريقة البناء الرئيسيّة للنظام؛ **رابعاً**، أنْ يكون ما هو أولى بالاهتمام بيان الفرضيات، ليَنطلق بعد ذلك لإثباتها أو نفيها، **وخامساً**، أنْ يُلحظ المُخاطب غير الخبير. فهو يقوم في واقع الأمر بتحديد أهمّ المسائل الفلسفيّة وبيانها بنظْمٍ جديد وبلُغة أبسط.

ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس، يُمكننا القول: إنَّ المسائل التي يَتعرَّض لها الفيلسوف ـ الذي يَمتلك نظاماً فلسفيّاً ـ في كُتبه، شبيهةٌ ـ مع شيء من المبالغة ـ بمجموعة من المشاهد التي تكون بين يديّ المُخرِج السينمائي قبل إعدادها، وبيانُها هو إخراج تلك المجموعة. وهذه المجموعة تشتمل على ساعات من المشاهد المؤلَّفة من مقاطع مُختلفة، تمَّ إعدادها في فترة أشهر من التصوير بغرَض إنتاج عمل دراميٍّ منها. ومع ذلك لا يُمكن عرضها كما هي للمشاهد؛ وذلك لأنّه لم يتمّ حذف بعض المشاهد الجزئيّة التي لا فائدة منها في هذه المجموعة، كما لم يتمّ الفصل بين المشاهد الرئيسيّة والمشاهد الفرعيَّة، فلا العلاقة بين المَشاهد معروفة، ولا دور كلٍّ مشهد في القصة بكاملها معروف حتّى يَتمكَّن المُشاهد من خلال رؤية تلك المشاهد من الوصول إلى القصّةِ بكاملها. ولكنَّ المُخرج يَتمكَّن من إنتاج فيلم لساعة واحدة يكون مفهوماً لكافّة المشاهدين، من خلال ملاحظة هذه المَشاهد.

إنَّ الذين يقومون ببيان النُّظُم الفلسفيّة هم الذين يتكفَّلون بنشر الفكر الفلسفيّ. فهم الواسطة التي تقوم ببيان الفكر الفلسفيّ للفلاسفة اللاحقين كما يقومون بنشر ذلك الفكر بين المُفكِّرين من غير الفلاسفة، كالمؤلِّفين وأهل الفنِّ ومُبدعي النظريّات في العلوم الاجتماعيَّة، بل يقومون بإيصال ذلك ومن خلال هؤلاء إلى كافَّة الناس. فليس الفلاسفة بكتَّاب كما أنَّهم ليسوا بفنانين ليتمكَّنوا من

بيان أفكارهم الفلسفيّة في قالب القصّة والفيلم أو سائر الطُّرُق الفنيّة أمام المُخاطب العام، كما لا تجد من الفنّانين والمؤلِّفين من هو من الفلاسفة. إذاً من خلال هؤلاء الذين يَقومون ببيان أفكار الفلاسفة، ونقل تلك الأفكار إلى غير الفلاسفة، يُمكن صياغة النُّظُم الفلسفيّة، بشكلٍ غير مباشر في قالب القصّة أو الفيلم أو سائر الوسائل الفنيّة بنحوٍ يُمكن بيانها لسائر الناس. وكنموذجٍ نشير إلى **هارتناك** في نظريَّة المعرفة عند **كانط**، حيث قام ببيان النظّام الفلسفي المُعقَّد **لكانط**، **وسيتس في** فلسفة **هيغل**.

لقد كان التعريف بالنُّظُم الفلسفيّة عرفاً رائجاً في الغرب لسنواتٍ طوال؛ ولكن ولأسباب عديدة لم يتمَّ العمل بهذا الأسلوب في الفكر الإسلاميّ. ولعلَّ أهمَّ هذه الأسباب جانب الاحتياط الذي اتَّخذه الفلاسفة في نشر الفلسفة. مضافاً إلى عدم الشعور بالحاجة إلى ذلك. ومهما كان السبب، فإنَّ مثل هذا الأمر ـ مُضافاً إلى كونه أسلوباً جيِّداً وضروريّاً لا بدَّ من العمل به ـ تفرضه علينا الظروف الفكريَّة المُعاصرة المُحيطة بنا. فوجود وسائل الاتِّصال العامَّة كالراديو والتلفزيون والإنترنت بالخصوص، وسعة النشر وسرعته سواء كان ذلك ضمن كتاب أو مجلّة أو جريدة، وكثرة طلاب العلم يدلُّنا ذلك كلُّه على مدى اتِّساع الحركة الفكريَّة. وليس جُزافاً القول إنّه في عصرنا الحاليّ ثمّة الملايين من الأشخاص ـ بمن فيهم التلامذة في المدارس ومن تخرّج منهم من الجامعات ـ وكثيرٌ من الناس من ذوي الاهتمام، هم من المُستنيرين ومن أصحاب النزعة العقليّة، فعقلُهم يَسألُ عن كلِّ شيء بـ: «لماذا» باستثناء البديهيَّات. ومن الواضح أنَّ السؤال بـ: «لماذا» لا نملك جواباً عنه، إلّا في الفلسفة. ولذا تملك الساحة الفكريَّة استعداداً تامّاً لنموّ وانتشار أنواعٍ من النُّظُم الفلسفيّة. ومن هنا، نشهد انتشاراً واسعاً للنُّظُم الفلسفيّة

الغربيَّة، ولكنَّ النُّظُم الفلسفيّة الإسلاميَّة، حيث لم يتمّ التعريف بها، ما تزال غريبة. بناء على ذلك وبحكم هذه الحاجة كان التعريف بالنُّظُم الفلسفيّة الإسلاميَّة أمراً ضرورياً.

طبقاً للتعريف الذي يُقدّمه الفلاسفة المسلمون للفلسفة والتي يُطلق عليه اسم «الإلهيَّات» و«ما بعد الطبيعة» ـ أو الميتافيزيقيا بحسب التعبير الشائع ـ فإنَّ حقيقتها هي معرفة الوجود عقلاً، والمُراد من الوجود معنى الموجود، ولكن ليس مُطلق الموجود بل الموجود بما هو موجود. والمُراد من الموجود بما هو موجود الموجود لا من حيث إنّ له ماهيّة خاصّة. فمعرفة الوجود هي مجموعة من القوانين التي تبحث عن الموجود بما هو موجود؛ وبعبارةٍ أوضح: هو مجموعة من القوانين التي لا يُشترط في صدقها على الموجودات أن تكون من ماهيَّة خاصَّة. والمقصود من كونها معرفة عقليَّة هو أن تكون ممّا يُعتمد فيها على البُرهان، ولذا لم تكن معرفة الوجود بالنقل فلسفة، وإن كانت معرفةً للوجود. والمُراد من الفلسفة الإسلاميَّة معرفة الوجود عقلاً، والتي تَخضع في تكوّنها وتطوّرها لتأثير الفكر الإسلاميّ، بمعنى أنَّها لو كانت في بيئةٍ أُخرى غير إسلاميّة لأخذت منحىً آخر غير ما هي عليه الآن. وعلى أيّ حال، صنَّفَ الفلاسفةُ المسلمون مجموع المسائل التي عالجوها بالبحث تحت عنوان الفلسفة الإسلاميَّة ضمن ثلاثة محاور:

1 ـ الأمور العامَّة، أو العلم الكليّ أو الإلهيَّات بالمعنى الأعم أو الإلهيَّات العامّة.

2 ـ معرفة الله، أو الإلهيَّات بالمعنى الأخص أو الإلهيَّات الخاصّة.

3 ـ علم النفس.

أمَّا باب الأمور العامَّة، فهو يتكوَّن من أكثر من قسم عام: الأحكام العامَّة للوجود، الموادّ الثلاث، الوجود الرابط والرابطي، الجعل، الماهيّة، الوحدة والكثرة، العلَّة والمعلول، القوَّة والفعل، التقدّم والتأخّر، العلم والعالِم والمعلوم والمقولات. أمَّا بحث الحركة والسكون، فقد كان البحث عنه قبل **صدر المتألّهين** يقعُ ضمن المباحث العامَّة من الطبيعيَّات، المشهور بسمع الكيان، ولكنَّ **صدر المتألّهين** ـ ولسببٍ سوف نأتي على ذكره في الفصل السادس ـ جعلَ البحث فيه ضمن قسم القوَّة والفعل من الإلهيَّات، ولفّقَ بينه وبين بحث الثبات والحركة. كما أنَّ بعض المسائل المُرتبطة بالمقولات كان البحث عنها يقع في المنطق؛ ولكنَّه جعلها من ضمن الأبحاث الفلسفيّة.

وأمَّا باب معرفة الله، فقد قسَّموه إلى ثلاثة أقسام: قسم الذات، قسم الصفات، وقسم الأفعال. أمَّا قسم الذات، فيَشمل إثبات وجود الله وإثبات التوحيد والمسائل المُرتبطة بهما. وأمَّا قسم الصفات فيشمل عنوانين جُزئيَّين، عنوان يتمُّ التعرّض فيه للمباحث العامَّة في الصفات، وعنوان يتمُّ التعرّض فيه لكلِّ صفةٍ من الصفات، كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، الكلام، والسمع والبصر، كما يتمّ التعرّض فيه لكيفيَّة كلِّ صفةٍ من هذه الصفات والبحث عن المسائل المُرتبطة بها، كالقضاء والقدر، الجبر والتفويض وأمثالها. وأخيراً، في ما يرتبط بالأفعال يتمُّ التعرّض لبعض المسائل كصدور الكثرة من الواحد، والصادر الأوَّل، وإثبات عالم المجرَّدات، وتفسير الشرور ومشكلة دوام الفيض في عين حدوث العالم ونحو ذلك من القضايا.

وأمَّا باب علم النفس، فيشمل عنوانين عامَّين هما: النفس والمعاد. ففي النفس يتمُّ البحث عن مسائلَ كتعريف النفس، إثبات وجود النفس، إثبات جوهريَّة النفس، إثبات تجرّدها، وحدوثها أو

قدمها، وماضيها من حيث كونها مجرَّدة أو ماديَّة، وقواها وطريقة ارتباط هذه القوى بها. وفي بحث المعاد الذي يختصُّ بشكل رئيسيّ بالبحث عن النفس بعد الموت، يتمّ التعرّض للسبب الحقيقيّ للموت، خلود النفس، بُطلان التناسخ، عالم البرزخ، حقيقة القبر وعذاب القبر، إثبات المعاد ونحو ذلك، حقيقة الحشر، حقيقة الميزان والحساب، حقيقة الصراط، حقيقة الجنة وجهنم وحقيقة السعادة والشقاء. وكذلك يتمُّ التعرّض ضمن هذا الباب لمسائل كضرورة الوحي وحقيقته، ومسألة النبوّة وحقيقة الرؤيا وأمثال ذلك. ويسعى الفلاسفة في هذا الباب لإثبات التعاليم الدينيَّة وتفسيرها. ويُمكننا التعرّض لبحث المعاد تحت عنوان «المعرفة الفلسفيّة للدين» أو ضمن عنوان مُختصر هو «معرفة الدّين». وباب النفس كان قبل **صدر المتألهين** ضمن مباحث الطبيعيَّات، وإن كان يتمُّ التعرّض له أحياناً ضمن الإلهيَّات؛ ولكنّ **صدر المتألّهين** عدّه من مباحث الإلهيَّات.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الفلاسفة المُسلمين قليلاً ما تعرَّضوا للمسائل المرتبطة بنظريَّة المعرفة ـ التي أخذت حيِّزاً كبيراً من الاهتمام في الفلسفة الغربيّة في القرون الثلاثة الأخيرة ـ في الفلسفة، وإنَّما تعرَّضوا لها غالباً في المنطق، نعم كان ذلك في باب موادِّ المنطق في صناعة البرهان، لا في باب التصوّرات، التي يتمُّ البحث فيها عن قوانين الاستنتاج. نعم تعرَّضوا للمسائل التي ترتبط بالمعرفة والإدراك في الفلسفة. إذاً؛ كان يرى هؤلاء أنَّ مسائل نظريّة المعرفة ليست فلسفيّة في الغالب، ولذا، لن نتعرَّض لها نحن في هذا الكتاب، ونعالج بدل ذلك قضية معرفة الوجود.

ومجموعة المسائل المذكورة أعلاه تشملُ مسائل الإلهيَّات بالمعنى العام والخاص وعلم النفس، وفي الحد الأدنى فإنّ قسماً

كبيراً منها قد تمّ التعرّض له في الكثير من الكتب الفلسفيّة المُهمَّة ـ من الشفاء **لابن سينا**، وهو أوّل كتاب مفصَّل في الفلسفة الإسلاميّة، إلى أسفار **صدر المتألّهين**، والذي يُعتبر من أهمّ كُتب الفلسفة الإسلاميَّة في القرون الأربعة الأخيرة، وفي كثيرٍ من الكُتُب الفلسفيّة المُهمّة فيما بينهما ـ وقد قامَ كلُّ فيلسوف وطبقاً لما لديه من مبانٍ وطرقٍ في التفكير من إبداء رأيه فيها، وهذا ما جعل تلك المسائل في حالة تطوّر دائم طيلة تاريخ الفلسفة الإسلاميّة إلى أن انتهى الأمر إلى النظام الفلسفيّ **لصدر المتألّهين**؛ أي الحكمة المُتعالية، حيث وصلت إلى درجة كمالها، وقليلاً ما تعرَّضت بعد ذلك للإشكال والنقد.

وبهذا يَظهر لنَا أنّ المُراد من الفلسفة الإسلاميَّة هو المجموعة المذكورة من المباحث من بدء ظهورها حتى عصرنا هذا، مع كافَّة المُتغيِّرات التي لحقتها خلال هذه الفترة الزمانيّة.

والآن، وبملاحظة ما ذكرناه حول الفلسفة الإسلاميّة، وبمُلاحظة أنّه ليس من المُبالغة القول إنَّ لدينا نُظُماً فلسفيَّة بعدد ما لدينا من فلاسفة ـ لأنَّ المُراد من النظام الفلسفيّ مجموعة الآراء الفلسفيّة للفيلسوف، بنحو لو وقع الاتِّفاق بين فيلسوفين في كافَّة الآراء لكان لهما نظام فلسفي واحد، ولو اختلفا كان لهما نظامان فلسفيان حتّى لو كان اختلافهما في عددٍ قليل من الآراء ـ نستنتج من ذلك كله أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة تحتوي على نُظُم فلسفيَّة كثيرة، فأيُّ واحدٍ منها لا بدَّ لنا من التعريف به؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بدَّ لنا من ملاحظة أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ النُّظُم الفلسفيّة مع تعدُّدها لا اختلاف كبيراً بينها؛ وكمثالٍ على ذلك نلحظ أنَّ النُظُم الفلسفيّة للفلاسفة الذين يُطلق عليهم «أتْباع **ابن سينا** أو من يقتربون منه في الفكر» **كبهمنيار**

واللوكري والخواجة نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي وأمثالهم لا تَختلف إلّا في عددٍ محدود من الآراء، وأنّهم أصحاب نُظُم فلسفيَّة مُشابهة للنظام الذي شيّده **ابن سينا**، والذي نُطلق عليه تسمية «النظام السينويّ»، بنحوٍ يُمكننا من خلال فهم هذا النظام الفلسفيّ ـ وبشيءٍ من التتبّع والبحث ـ أن نفهم هذه النُّظُم أيضاً. وكذلك الحال في النُّظُم الفلسفيّة للفلاسفة الذين يتَّبعون **شيخ الإشراق** أو يُشاركونه في الرأي، بالنسبة للنظام الفلسفيّ **لشيخ الإشراق**، وكذلك الحال في النُّظُم الفلسفيّة للفلاسفة الذين يتَّبعون نظام الحكمة المُتعالية فيما يرجع إلى النظام الفلسفيّ **لصدر المتألّهين**، والذي نُطلق عليه تَسمية «النظام الصدرائي» ـ نعم بين هذه النُّظُم الثلاثة اختلاف رئيسيّ واضح ـ إذ من الصحيح أنَّ لكلّ فيلسوف نظامه الفلسفيّ، ولكن ليس على نحوٍ يكون لكلّ فيلسوف بنيَةٌ لنظام فلسفيّ؛ بل الفلاسفة الذين بنَوا أنظمة فلسفيَّة محدودو العدد. والقدر المسلّم في ما يرجع إلى الفلسفة الإسلاميَّة أنَّ كلّاً من **ابن سينا وشيخ الإشراق وصدر المتألهين** كانوا ممّن بنوا نُظُماً فلسفيَّة.

الأمر الثاني: أنَّ **لابن سينا** من بين فلاسفة المُسلمين مكانةً خاصّة؛ لأنّه مُضافاً إلى كونه من كبار الفلاسفة المسلمين ـ حيث تشهد كتبه على أنه أكبر شارح للفلسفة الإسلامية ـ، فالفلسفة الإسلاميّة نَمَت وانتشرت بفضل كُتُبه، بنحوٍ يُمكننا أنْ نَلحظَ وبوضوحٍ سيطرة «النظام السينويّ» على النُّظم الفلسفيّة للفلاسفة اللاحقين، حتّى على فهم النظام الفلسفيّ **لشيخ الإشراق**؛ لأنَّ مؤلّفات هؤلاء ناظرة بشكل رئيسيٍّ إلى مؤلَّفاته، كما يُمكننا وبسهولة أنْ نُدرِكَ النُّظُم الفلسفيّة للفلاسفة السابقين عليه؛ لأنَّ نظريَّات هؤلاء يُمكن فهمها من خلال الرجوع إلى المباحث التفصيلية والدقيقة **لابن سينا**. وبعبارةٍ

أُخرى: على الرغم من كافَّة الاختلافات التي يُمكن وبسهولة أن نَلحظها بين النظام السينويّ والنُّظُم الفلسفيّة السابقة عليه، ولكن فهم هذا النظام لا يقتصر أمره على كونه شرطاً وحيداً لفهمها، بل هو شرط يُغني عن غيره في عمليّة فهمها. نعم يُستثنى النظام الصدرائيّ من هذه القاعدة. فإنَّ فهم النظام السينويّ شرطٌ لفهم النظام الصدرائي، ولكنَّه ليس شرطاً كافياً.

وبملاحظة هذين الأمرين تظهر الإجابة عن السؤال حول أنَّ أيَّ النُّظُم في الفلسفة الإسلاميَّة لا بدّ من التعريف به؟ فنقول: إنَّ التعريف بالفلسفة الإسلاميَّة يتوقَّف على تعريف الكثير من هذه النُظم ولكن لا بنحوٍ مُنفصل ومُستقل، بل ضمن مراحل ثلاث:

1 ـ التعريف الدقيق والتفصيلي بالنظام السينويّ.

2 ـ تعريف النُّظُم الفلسفيّة المتوسِّطة والتي تشمل نُظُماً مُهمَّةً بين **ابن سينا وصدر المتألهين**، من بينها النظام الفلسفيّ **لشيخ الإشراق**، هي بمنزلة حواشٍ وتعليقات على النظام السينويّ.

3 ـ التعريف بالنظام الصدرائيّ مع نُظم سائر شركائه من الفلاسفة والتي كانت بمنزلة حواشٍ وتعليقات على نظامه الفلسفيّ.

ولو أردنا بيان العلاقة بين النُّظُم السابقة على **ابن سينا** والنظام السينويّ والنُّظُم المتوسِّطة والنظام الصدرائيّ، فإنَّ أفضل تصوير لذلك أنْ نُشبِّه الفلسفة بالغرسة التي انتقلت من اليونان إلى العالم الإسلامي، ونمَت بجهود الفلاسفة السابقين على **ابن سينا**. وفي ظلِّ فلسفة **ابن سينا** أصبحت شجرة، واكتمل نموُّها بما أعمله فيها الفلاسفة اللاحقون على **ابن سينا** من إصلاح، ووصلَت إلى كمال قوَّتها في ظلِّ فلسفة **صدر المتألّهين**. إذاً وخلافاً للفلسفة الغربيَّة في القرنين الأخيرين؛ حيث راحت تتشكل مجموعة من النُّظُم المُتباينة

بل والمتناقضة أحياناً، بنحو يقوم كلُّ نظام فلسفيّ برفض النظام الفلسفيّ الآخر، فإنَّ الفلسفة الإسلاميَّة تمتَّعت بما يشبه الهويَّة الواحدة التي مرَّت بمراحل ومراتب تشكّل بمجموعها خطّاً تكامليّاً فمرتبة منها هي الفلسفة اليونانيّة في مرحلة بدء دخولها إلى الفكر الإسلامي، ومرتبة أُخرى منها هي النُّظُم الفلسفيّة السابقة على **ابن سينا**، ومرتبة منها تتبدى بعد اكتمال النظام السينويّ، والمراتب اللاحقة عليها هي النُظُم المتوسِّطة التي جعلت الفلسفة الإسلاميَّة ومن خلال ما مارسته من نقد وتمحيص وبحث في مستوى أصبحت تملكُ معه استعداداً للوصول إلى مرتبةٍ أكمَل، كالنظام الصدرائيّ، بحيث شكّلت طفرةً بالقياس إلى المراتب السابقة.

وما نعمل عليه الآن هو مجموعة «نظام الحكمة الصدرائيّة» ـ وقد قُمنا بطباعة ما يتعلَّق منه بمسألة التشكيك في الوجود ـ بغرض تقديم تعريفٍ دقيق للنظام الصدرائي، ولكنّ هذه المجموعة المُفصّلة من المُحتمل أن لا نوَفَّق لإتمامها، ولو أمكن لها أن تتم فإنَّها سوف تحتاج إلى وقت طويل، مُضافاً إلى أنَّ الباحثين عن الحكمة المُتعالية قد لا تَتَوافر لديهم الفُرصة لدراسة هذه المجموعة أو لحفظها في أذهانهم. ولذا فإنَّ كاتب هذه السطور رأى أنَّ من الأفضل تقديم خُلاصة لهذه المجموعة تحت عنوان «مدخل إلى نظام الحكمة الصدرائيّة» ثم العمل وبتوفيقٍ من الله (عز وجلّ) على إتمامها. ومن الواضح من خلال ما تقدّم أنَّ هذه المجموعة ليست للمُبتدئين في الفلسفة ولا للمُتعمِّقين فيها، شأنها شأن هذا الكتاب الذي بين أيديكم، بل المُخاطب فيها هو من نالَ درجة الماجستير في الإلهيَّات أو إلهيَّات الشفاء أو الإشارات أو درس نهاية الحكمة أيضاً، أو أيِّ كتاب بتلك الدرجة، ويرغب في الولوج إلى الحكمة المُتعالية.

ويتألَّف هذا الكتاب [في طبعته الفارسية] من مجلدين، ويشتمل

على مدخلٍ وخمسة أقسام: **القسم الأوّل** حول معرفة الوجود، **والقسم الثاني** حول معرفة العالم، **والقسم الثالث** حول نظريّة المعرفة، **والقسم الرابع** حول معرفة الله، **والقسم الخامس** حول معرفة الإنسان. ولمَّا كان المقصود من هذا الكتاب تعريف الحكمة المُتعالية للفلاسفة الغربيين أيضاً، جعلنا تقسيمه واختيار عناوينه شبيهين بما تحتويه الكتب الغربية في تعريفها بالفلاسفة، وإلّا فإنَّ هذا الكتاب بتمامه ـ وليس القسم الأول منه فقط ـ من وجهة نظر الفلاسفة المُسلمين يقع ضمن أبحاث الوجود. وعلى أيّ حال، فإنَّ المقصود من معرفة العالم، فلسفة الطبيعة أو علم وجود الطبيعة، والذي يحتوي مباحث الحركة والنتائج المترتِّبة عليها. وأمَّا تحت عنوان نظريَّة المعرفة، فيقع البحث عن المسائل المُتعلِّقة بمعرفة الوجود والإدراك، وختاماً، اخترنا عنوان «معرفة الإنسان» بديلاً لعنوان علم النفس.

أمَّا المجلّد الأوّل، فإنَّه يشتمل على المدخل والقسمين الأوّلين، والمدخل يشتمل على فصلين: الفصل الأوّل حول شخصيَّة **صدر المتألّهين**، والفصل الثاني حول الحكمة المُتعالية. وأمَّا القسم الأول، فيشتمل على الفصول من الثالث حتّى الخامس، فالفصل الثالث حول أصالة الوجود وفروعها، والفصل الرابع حول التشكيك في الوجود، والفصل الخامس حول وجود الرابط المعلول وفروع ذلك. وأمَّا القسم الثاني، فيَشتمل على الفصلين السادس والسابع، الفصل السادس حول الحركة ولوازمها، والفصل السابع حول الحركة الجوهريّة وفروعها. وسوف نبيّن في الفصل الثاني أنَّ المسائل الرئيسيَّة التي تقوم عليها الحكمة المُتعالية هي عبارة عن أصالة الوجود، التشكيك في الوجود، وجود الرابط المعلول والحركة الجوهريّة الاشتداديّة وغير الاشتداديّة، والتشكيك في الوجود، ووجود الرابط

المعلول، والحركة الجوهريّة. وكلّها تبتَني على أصالة الوجود. وأمَّا الحركة الجوهريّة الاشتداديَّة، فهي تبتني على التشكيك في الوجود أيضاً. إذاً هذا المجلد مُخصَّص للبحث عن الأسس التي تبتني عليها الحكمة المُتعالية. ولا بدَّ ختاماً من لفت نظر القارئ إلى أمور:

1 ـ إنَّ المُراد من «**الفلاسفة**» أو «**الحكماء**» في هذا الكتاب عند الإطلاق هم فلاسفة الإسلام، كما أنَّ المراد من «**الفلسفة**» الفلسفة الإسلاميّة، والمرادُ من «الفلاسفة السابقين» أو «الحكماء السابقين» أو «السابقين»، الفلاسفة السابقون على **صدر المتألّهين**.

2 ـ يختصُّ عنوان كلٍّ فصلٍ بمسألة رئيسيّة. ولذا نُدرج المسألة الرئيسيّة في كلٍّ فصل دون ترقيم تحت عنوان الفصل، ثم نتعرَّض للفروع المُهمَّة التي ترتبط بها بشكلٍ مباشر بأرقام فرعيَّة ثنائية ـ تتكوَّن من رقم الفصل على اليسار ورقم الفرع على اليمين ـ عدا ما سوف يأتي في الفصل السادس حيث تعرَّضنا للوازم الحركة بدل الفروع.

3 ـ إنَّ كافّة المباحث، سواء ما تعلَّقَ منها بالعنوان الرئيسيّ أم بالعناوين الفرعيّة، قد دُوِّنت بشكل مُترابط؛ أمَّا العناوين المُتفرِّعة من ذلك، فقد ذكرناها في الهامش وذلك للحفاظ على تقسيم المباحث في ذهن القارئ. وهذه الطريقة لم نتمَّكن من اتباعها في خصوص الفصل الخامس حيث قسّمناه إلى مرحلتين.

4 ـ حاولنا الاعتماد على أكثر العبارات صراحة للاستشهاد بها، وأمَّا سائر العبارات التي تُشاركها في المضمون ومواضعها ـ بالحدّ الذي اطلع عليه كاتب هذه السطور ـ فقد ذكرناها في الهامش.

5 ـ حذراً من أنْ نقعَ في مشكلة ضخامة النصّ، قُمنا بذكر بعض المباحث المُساعدة ـ والتي تشتمل على توضيحات إضافيَّة، أو ردِّ أقوال بديلة أو مقارنة وغير ذلك ـ في الهامش.

6 ـ حافظنا بالقدر المُمكن على الترتيب المنطقيّ للمطالب؛ أي لم نعتمد بالقدر المُمكن على أيِّ مطلبٍ لاحق لبيان أو إثبات أي أمرٍ سابق.

7 ـ انصبَّ الجُهد الأساسي للمؤلِّف في هذا الكتاب على الوصول إلى تصوير عقلي ومتوازن للحكمة المُتعالية، لا إثبات مُبتنياتها أو ردِّ الإشكالات الواردة عليها، اللهم إلّا في الموارد التي وجدنا ذلك ضروريّاً، كما في موارد الاستدلال أو الدفاع عن المُدَّعى؛ حيث كنا نستعين بها لتصوير المُدَّعى بنحو أفضل، أو الموارد التي يكون الاستدلال فيها شديد الإبهام، وهكذا.

8 ـ قُمنا وبقدر المستطاع بالاعتماد على بيان المُدَّعيات، ولا سيما الاستدلالات بأسلوب تحليليّ نسبيّاً.

9 ـ لم يكن هناك مفرٌّ من ذكر بعض الأمثلة التي ذكرها الفلاسفة المسلمون استناداً إلى الفيزياء الأرسطيّة، ومثال ذلك اللون فإنَّه في الفيزياء الأرسطيَّة ليس من الكيفيَّات الثانويَّة، بل هو عرَضٌ ووجود مُغاير لوجود الجسم الملّون، وإن لم يكن بالإمكان انفصاله عنه. وكذلك الحال في النور والحرارة وهكذا. وبناء عليه، لا بدَّ للقارئ من أن يتناسى قليلاً النظريَّات الجديدة المُتعلِّقة بهذه الأمور.

10ـ اعتمدنا على الاستشهاد بكلمات الشرّاح وأصحاب التعليقات في الموارد التي لا تكون عبارة **صدر المتألّهين** فيها صريحة في بيان المطلوب.

وأجد من واجبي أن أتوجَّه بالشكر للفيلسوف المعاصر **الشيخ مصباح اليزدي**، الذي أُدين له بكلِّ ما لديَّ من علم الحكمة والمعارف الإسلاميَّة، مضافاً إلى أنَّني أُدين له بأنْ أتاحَ لي الفرصة للقيام بمثل هذا المشروع. وكذلك أجدُ من الواجب أن أتوجَّه بالشكر للأخ العزيز والعلَم **السيِّد مصطفى ملكيَّان** الذي حثّني بشدَّة على القيام بهذا المشروع، والذي على الرغم من كثرة مشاغله قام بقراءة هذا الكتاب من أوّلِه إلى آخره، وسجَّل ملاحظاته على الموارد التي وجدَ فيها نقصاً. وكذلك لجناب حجّة الإسلام **السيِّد يد الله يزدان بناه**، الذي قرأ الفصل الخامس بدقَّة مُتناهية، وسجّل ملاحظاته عليه، وكذلك حجة الإسلام **السيِّد محمد حسين زاده**، وحجَّة الإسلام الدكتور **أحمد أحمدي** الذي قام بقراءة الكتاب كاملاً وأفادني ببعض ملاحظاته، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عبد الرسول عبوديت

مدينة قم

18 ربيع الثاني، 1427

مدْخل

الفصل الأول
صدر المتألهين

السيرة

وُلد صدر الدين مُحمد بن إبراهيم القوّامي الشيرازيّ، المعروف بصدر المتألّهين أو المُلّاصدرا، سنة 979هـ[1] أو 980هـ[2] في شيراز[3]؛ في عائلة ثرية صاحبة نفوذ. وظهرت عليه منذ طفولته علامات الذكاء وتوقّد الروح، ما دفع بأبيه، إبراهيم الذي كان يتمنّى

---

(1) لأنّه وكما يذكر هو فإنّه سنة 1037هـ وهي سنة حلّه لمشكلة اتّحاد العاقل والمعقول، كان له من العمر ثمانٍ وخمسون سنة. وفي سنة 1044هـ وهي سنة تأليفه لشرح أصول الكافي كان له من العمر خمس وستون سنة وهذا يَشهد على أنّ ولادته كانت سنة 979هـ.

(2) لأنّه وكما يذكر هو فإنَّ سنة 1030هـ هي سنة تأليفه لتفسير سورة الطارق، وكان له من العمر خمسون عاماً. وهذا يشهد على أنّ سنة ولادته هي 980هـ.

(3) صدر المتألهين، **تفسير القرآن الكريم** (قم، بيدار،) ج3، ص7، ج4، ص9: «... فيقول: محمد المُشتهر بصدر الدين بن إبراهيم الشيرازي مولداً والقمي مسكناً».

لابنه أن يبلغ أرقى مراتب المعرفة، أن يبذل كل ما بوسْعه من أجل تعليمه وتربيته، ولكن بعد فترة وجيزة حُرم من نعمة هذا الأب. فقصَدَ **المُلّا صدرا** حينها العاصمة (أصفهان) التي كانت آنذاك موطناً لأبرز العلماء. وشكّل هذا السفر نقطة بدء الحياة العلميّة **لصدر المتألّهين** والتي تنقسم على ما ذكره هو في مقدّمته على كتابه الأسفار إلى مراحل ثلاث[1].

أول هذه المراحل قضاها بتمامها أو بغالبها في أصفهان مُنكبّاً على تحصيل العلوم النقليّة والعقليّة. أمّا العلوم النقليّة، فقد تلقّاها على الشيخ **بهاء الدين العامليّ** المعروف **بالشيخ البهائي**[2] (935 ـ 1031)، وأمّا العلوم العقليّة، فقد تلقّاها على المير **محمد باقر الإسترآبادي**، المعروف **بالميرداماد**[3] (969 ـ 1041). وقد أدّى تتلمّذُه على هذين العلمين، وهما من أهل الرياضة والسير والسلوك، إلى تعلّق **الملّا صدرا** بالسير والسلوك والذوق العرفانيّ. ويُحتمل أيضاً تلمّذُه في أصفهان على يد الحكيم والعارف المشهور في ذلك العصر المير **أبي القاسم الفندركسيّ** (970 ـ 1049). وباكتمال تحصيله للعلوم العقليّة والنقليّة تكتمل هذه المرحلة من حياة **صدر المتألّهين**:

---

(1) صدر المتألهين، **الحكمة المُتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة** (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981)، الطبعة الثانية في تسعة مجلدات، ج1، ص4 إلى 9.

(2) صدر المتألّهين، **شرح أصول الكافي**، (طهران، مكتبة المحمودي، 1391)، الطبعة الحجريَّة، ص 12: «شيخنا البهائي وسندنا في العلوم النقليّة» وص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 16: «سيدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينيّة والعلوم الإلهيّة والمعارف الحقيقيّة والأصول اليقينيّة السيّد الأجلّ... المسمّى بمحمد الملقَّب بباقر الداماد».

«إني قد صرفتُ قوّتي في سالف الزمان، منذ أول الحدَاثة والريعان، في الفلسفة الإلهيّة... واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفُضلاء اللاحقين... وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء والمعلِّمين»[1].

المرحلة الثانية هي التي أدّت وبسبب الظروف والأوضاع الصعبة التي خلقها الرافضون للاتّجاه الفلسفيّ، إلى ترك **المُلّا صدرا** نشاطه العلميّ من تدريس وتأليف ـ وبعبارةٍ مختصرةٍ: العلوم الرسميّة ـ واختيار العُزلة:

«لمّا رأيت من معاداة الدهر بتربية الجَهلة والأرذال... وقد ابتُلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها... ضربْتُ عن أبناء الزمان صفْحاً... فألجأني خمودُ الفطنة... إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار... إلا على درس أُلقيه أو تأليف أتصرّف فيه»[2].

وتبعاً لذلك كان التحوّل الداخلي والاتّجاه دفعة واحدة ناحية السير والسلوك والرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن. وثمرة هذه المرحلة من حياته كانت مُشاهدة حقائق العوالم العُليا، بنحو أمكنه أن يُعاين بعين الشهود تلك الحقائق التي أدركها سابقاً بالعقل والبرهان:

«فلّما بَقيتُ على هذا الحال، من الاستتار والانزواء... زماناً مديداً... اشتعلت نفسي لطول المُجاهدات اشتعالا نوريّاً... ففاضت عليها أنوارُ الملكوت... فاطّلعت على أسرار لم أكُن أطلع عليها إلى الآن... بل كل ما عملته من قَبْلُ بالبرهان عاينته مع

(1) **الأسفار**، ج1، ص4.

(2) المصدر نفسه، ص 5 ـ 7.

زوائدَ بالشهود والعيان من الأسرار الإلهيّة والحقايق الصمدانيّة»[1].

ويذكر **صدر المتألّهين** أنه صنّف كتاب المبْدَأ والمعاد وهو في سنّ الأربعين[2]، كما يذكرُ في مقدّمة ذلك الكتاب أنّه كان قد صنّف كتاب الأسْفار على الرغم من ضخامته وما تضمّنه من تفاصيل[3]، وهذا يعني أنّه قد صنّفه قبل كتاب «المبْدَأ والمعاد»؛ أي قبل بُلوغه سنّ الأربعين. وبملاحظة أنّ هذه المرحلة من حياته قد انتهت قبل تدوينه لكتاب الأسفار ـ وذلك لما تقدّم من أنّه لم يكُن لديه في هذه المرحلة أيّ نشاطٍ تأليفيّ أو تدريسيّ وأنّه إنّما ابتدَأ بتأليف الأسفار بعد هذه المرحلة ـ فإنّه لا يبقى لدينا شكّ في أنّ هذه المرحلة كانت قبل بلوغه سنّ الأربعين بل يُحتمل بما يقرُب من اليقين أنّها انتهت وقد بلغ سنّ الخامسة والثلاثين أو السادسة والثلاثين.

وأمّا المرحلة الثالثة، فهي المرحلةُ التي انصبّ فيها جُهد **صدر المتألّهين** ـ وبعد إحاطته بالعلوم العقليّة والنقليّة وتسلّطه التام عليها وبعد كشْفه لحقائق العوالم العُليا ـ على تعليم الحكمة وتربية الطُّلاب والتأليف. وفي هذه المرحلة انبثقت الحكمة المُتعالية وهي النظام الفلسفيّ المتبنّى لديه، معروضة في قالب آثاره العديدة وأولها كتاب الأسفار:

«وحيث كان من دأَبِ الرّحمة الإلهيّة... أن لا تُهمِل أمراً

---

(1) **الأسفار**، ج1، ص 8.

(2) صدر المتألهين، **المبدَأ والمعاد**، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1381 ج1، ص 235: «إنّي في مدّة عمري هذا وقد بلغ إلى الأربعين...»

(3) ج1، ص 5: «إنّا عملنا لمن له فضل قوّة لتحصيل الكمال على وجه أبلغ وأوفر؛ كتاباً جامعاً لفنون العلوم الكماليّة التي هي ميدان لأصحاب الفكر وفيها جولان لأرباب النظر سميّناه الأسفار الأربعة».

ضروريّاً يحتاج إليه الأشخاص... فاقتضت رحمتُه أن لا يختفي في البطون والأستار هذه المعاني المُنكشِفة لي... فأعملت فيه فِكري... وقُلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع... فصنّفت كتاباً إلهيّاً للسالكين المُشتغلين بتحصيل الكمال... فجاء بحمد الله كلاماً لا عِوجَ فيه... إذ قد اندَمَجت فيه العلوم التألهيّة في الحكمة البحثيّة وتدرّعت فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليميّة... واعلم أنّ للسُّلاك من العُرفاء والأولياء أسفاراً أربعة... فرتّبت كتابي هذا على طِبْق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفارٍ وسمّيته بـ«الحِكمة المُتعالية في الأسْفار العقليّة»[1].

وقضى هذا الحكيم العظيم نحبَه على ما هو المشهور سنة 1050[2]. وعلى ما يذكر حفيده[3] ـ وهو الاحتمال الأقوى ـ[4] سنة 1045 أثناء سفره للحج. ونُقل جُثمانه إلى النجف الأشرف ودُفن في جوار المرْقد المُطهّر للمولى أمير المؤمنين (ع)[5].

---

(1) «الأسفار، ج1، ص 8 و9».

(2) مجموعة مقالات المؤتمر العالميّ للحكيم المُلّا صدرا (طهران، بنياد حكمت اسلامي صدرا، 1378) ج1، ص 139، 143.

(3) المصدر نفسه، ص 142.

(4) نظراً لتصريح صدر المتألهين بأنّه أتَمَّ شرح كتاب التوحيد سنة 1044. ويترتّب على ذلك أنّ شرح كتاب الحجّة الذي لم يتمّ كان يعمل على تأليفه بعد شرح كتاب التوحيد أي في سنة 1044 وما بعد ذلك، ويُمكننا الحدس بأنّه أثناء تأليفه عزم على السفر للحجّ وعلى إتمامه بعد رجوعه من الحجّ، ولكنّ الأجل لم يُمهله ليُتمّ ذلك. وبملاحظة هذا الأمر فإنّه كان مشغولاً طيلة هذه المدّة الزمانية بتدوين شرح كتاب الحجّة. وبضمّ أنّ سفره كان لأشهر، بمعنى أنّ الفاصل الزمانيّ بين تاريخ إتمامه لشرح كتاب التوحيد سنة 1044 ووفاته لا يتجاوز الأشهر المعدودة، فهذا يعني أنّ وفاته كانت سنة 1045، كما صرّح بذلك حفيده.

(5) المشهور أنّ صدر المتألهين دُفن في البصرة، ولكن تلميذه وصهره المُلّا عبد=

الشخصيّة والمكانة

إذا أردنا الحديث عن خصائص **صدر المتألّهين** لناحية شخصيّته ومكانته أمكننا القول بأنّه الحكيم الذي:

1 ـ يملكُ حافظةً قويّةً، ذِهناً نقّاداً، فكراً خَلّاقاً ونُبوغاً عجيباً، فلا هو مُبتلى بالجُربزة والبله ليُظهر الشكّ في كلّ أمرٍ حتّى لو كان حقّاً ظاهراً، ولا بالبلادة والسَّفَه حتّى يَقنعَ بتقليد الغير.

2 ـ حضر عند أكابر أساتذة زمانه، وتلقّى منهم ما تناقلوه جيلاً عن جيل.

3 ـ كان من كبّار شُرّاح المدرسة المشّائيّة. فلا شكّ ولا تردد في أنّ تعليقاته وشروحه على كتاب إلهيّات الشفاء، وكذا كتاب شرح الهداية الأثيريّة، هي من أفضل الشروح والتعليقات على الفلسفة المشّائيّة، فاحتلّ مكانةً راقيةً إلى جانب الفلاسفة المشّائين **كالكندي** (185 ـ 260)، **الفارابي** (258 ـ 339)، **وابن سينا** (370 ـ 428).

= الرزاق اللاهيجي ذكر أنّه دُفن في النجف الأشرف. أنظر: مجموعة مقالات المؤتمر العالمي للحكيم الملّا صدرا، ج1، ص 143).

لمزيد تفصيلٍ حول حياة صدر المتألّهين انظر: الأسفار، ج1، مقدّمة الشيخ محمّد رضا المظفر، صفحة «أ» إلى صفحة «ز». صدر المتألهين، رسالة سه أصل (طهران، روزنه، 1377) الطبعة الثالثة؛ مقدّمة الدكتور السيد حسين نصر، (ص 6 إلى ص 10)؛ مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين (طهران، حكمت 1375)؛ مقدّمة السيّد حامد ناجي أصفهاني (ص 3 إلى 11)؛ **تفسير القرآن الكريم**، الطبعة الأولى، مقدّمة محسن بيدارفر، ص 11 إلى 20 وص 87، 89؛ **مجموعة مقالات المؤتمر العالمي للحكيم الملّا صدرا**، ج1، ص125 150. مقالة السيّد دوّاني.

4 ـ درَسَ المدرسة الإشراقيّة بعمق، فكان رديفاً في الفلسفة الإشراقيّة **لشيخ الإشراق** (549 ـ 587)، ويشهدُ لهذا المدّعى ملاحظة تعليقاته على حكمة الإشراق **للسهرورديّ**.

5 ـ كان ممّن تتبّع وبشكل وافرٍ وكافٍ التراث الفلسفيّ؛ ولقد سهّل له الوصولَ إلى كنوز العلم لدى السلف، وفورُ النعمة لدى العائلة والإقامة في أكبر المراكز العلميّة في ذلك الزمان وعلاقته بأشهر علماء عصره وأشدّهم نفوذاً.

6 ـ كان من المُتخصّصين في العرفان النظريّ، وممّن فهِمَ عُمق المقاصد العرفانيّة.

7 ـ كان من أصحاب السير والسلوك العرفانيّ، وهو يذكر في مقدّمة كتابه الأسفار، أنّه تلقّى الحقائق العرفانيّة عن طريق الكشف والشهود بنحو تمكّن من أن يُعاين بواسطة هذا الطريق حقيقةَ ما كان قد توصّل إليه عن طريق البُرهان.

8 ـ كان متسلّطاً على النصوص الدينيّة وعارفاً بمذاق الشريعة، في الأصول والفروع. يشهد على ذلك ما ذكرَه من تفاسيرَ لبعض آيات القرآن الكريم وفي شرحه لقسمٍ كبيرٍ من كتاب أُصول الكافي.

9 ـ لم يشتغلْ في أكثرِ عُمره بغير تعلّم الحكمة والكشف والشهود، وانصرف عن الاشتغال بأيّ شيءٍ آخر.

10ـ لم يكن له غرضٌ من الحكمة، إلّا نيْل الحقيقة. فلم يُفكّر بجاهٍ أو مقامٍ، ولم تستهْوِه الشُهرة ولم يفكّر بالثروة والغنى. فقد كان باحثاً عن الحقيقة بجدّ، بعيداً عن الهوى؛ مؤمناً مُتعبّداً بالدّين ظاهراً وباطناً بحيث لم يفتد أحدهما بالآخر، وتشهدُ لذلك سيرته العلميّة في حياته، وسيرته النظريّة في كُتُبه. مضافاً إلى هذا كلّه كان يمتاز بما يأتي:

11ـ إنّ نِتَاجَ فكرِ الفلاسفة الأوائل المُبدعين؛ **كالفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق** وآثار أصحاب الرأي من أمثال هؤلاء **كبهمنيار** (المتوفّى 458) **ولوكري** (المتوفّى 517) إلى **الميرداماد**؛ وكذا نِتَاج بعض الشُرّاح والمعلّقين المعروفين؛ **كالخواجة نصير الدين الطوسي** (597 ـ 672) **وقُطب الدّين الشيرازي** (634 ـ 710) **والمير سيّد شريف الجُرجانيّ** (740 ـ 816) وشُرّاح التجريد والمُحشّين عليه كالنتاج النقديّ **للإمام الرازيّ** (544 ـ 505) **والعلّامة الدواني** (830 ـ 908) وفلاسفة مدرسة شيراز، وأخيراً العرفان النظريّ الذي **دوّنه ابن عربي** (560 ـ 638) مع توضيحات شُرّاحه، شكّل ذلك كلّه الأرضيّة لظهور نظام الحكمة الجديد.

يُمكننا ومن خلال النظر في هذه الصفات التي اختُصّ بها **صدر المتألّهين** أن نعرف السرَّ الذي مكَّنه من تقديم نظام حكمته الجديدة المعروف بـ (الحِكمة المُتعالية). والذي يتمتّع بالانسجام الداخليّ، والترابط المنطقيّ ويبتعدُ عن الخلط والتناقض؛ حيث تمكّن **ملّا صدرا** من خلاله أن يُنهي نزاعاً طويلاً بين **المشائيّ والإشراقيّ** والعرفانيّ، في أهمّ المسائل والقضايا المُتنازع عليها، وأن نفهم بقاء ما خلّفه وتركه حيّاً.

مصنَّفاته

يُمكننا تقسيم ما تركه **صدر المتألهين** من آثار إلى خمْس مجموعات هي:

1 ـ **النُّصوص الفلسفيّة**: والمُراد من هذه المجموعة النُّصوص التي تتّجهُ اتّجاهاً فلسفيّاً بشكلٍ رئيسيّ، وهي تشملُ: الحِكمة المُتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، المشهور بـ (الأسْفار)

وهو من أوسع كُتب **صدر المتألّهين**، ويشتمل على الأمور العامّة، الجواهر والأعراض، النفس، المبدَأ والمعاد، الشواهد الربوبيّة: كما يشتملُ على الأمور العامّة، الجواهر والأعراض، النفس، المبدَأ والمعاد، مفاتيح الغيب: (قرآنيٌّ، عرفانيٌّ، فلسفيٌّ، وكتاب المبدَأ والمعاد.

2 ـ **الشُّروح والتعليقات**: شرح الهداية الأثيريّة، شرحٌ أو تعليقةٌ على إلهيّات الشّفاء ويُحتمل كونه آخر ما كتبه، **صدر المتألّهين** وتعليقةٌ على حكمة الإشراق وشرحها.

3 ـ **الرسائل الفلسفيّة**: الحكمة العرشيّة، المشهور بالعرشيّة (في المبدَأ والمعاد)، المظاهر الإلهيّة (في المبدَأ والمعاد)، المشاعر (شيءٌ من الأمور العامّة والمبدَأ)، رسالة زاد المُسافر (في المَعاد الجسمانيّ)، رسالةٌ في الحدوث، رسالةٌ في اتّصاف الماهيّة بالوجود، رسالةُ التشخّص، رسالةٌ في سريان الوجود، رسالةٌ في القضاء والقدر، رسالةُ الواردات القلبيّة، رسالةُ إكسير العارفين، رسالةٌ في الحشر (أو رسالةُ الحشر)، رسالةُ مسألة القدَر في الأعمال (أو رسالة خلْق الأعمال)، رسالةُ اتّحاد العاقل والمعقول، رسالةُ أجوبة المسائل الجيلانيّة، رسالة أجوبة المسائل الكاشانيّة، رسالةُ أجوبة المسائل النصيريّة، رسالة أصالةِ جعلِ الوجود، الرسالة الحشريّة، رسالة الشواهد الربوبيّة (في ذكر الآراء التي اختصّ بها **صدر المتألّهين**)، رسالة الفوائد، الرسالة اللميّة في اختصاص الفلك بوضع معيّن، رسالة المزاج، رسالة المسائل القدسيّة، ورسالة أجوبة المسائل.

4 ـ **الآثار التفسيريّة القرآنيّة والروائيّة**: أسرارُ الآيات، تفسيرُ القرآن

الكريم، شرح أُصول الكافي، رسالة مُتشابهات القرآن، ورسالةٌ في تفسير سورة التوحيد.

5 ـ **آثار متفرّقة**: إيقاظُ النائمين (عرفانيٌّ، فلسفيٌّ، مع طابع يغلبُ عليه العرفان)، كسر أصنام الجاهليّة (في الرد على المتصوِّفة)، رسالة سه أصل بالفارسيّة (في الردّ على علماء الظاهر)، رسالةُ التنقيح في المنطق، ورسالةُ التصوّر والتصديق[1].

ترتيب مصنفاته:

من الصعوبات التي نُواجهها في ما يتعلّق بآثار **صدر المتألّهين** ومؤلّفاته تحديدُ ترتيب تصنيفها. ولأجل تحديد ذلك سوف نقوم بتقسيم الآثار المذكورة، لا سيّما آثاره الفلسفيّة إلى مجموعاتٍ ست، تتداخلُ أحياناً، وقد يقع بعضٌ منها ضمن أكثر من مجموعة:

المجموعة الأولى: المؤلّفات التي يُشير في بعض مواضعها إلى عمره عند تأليفها، ويُمكننا الحدس بأنّ ذلك الأثر قد صنّفه بتمامه في ذلك السنّ. وعلى هذا الأساس صنّف كتابه (المبدَأ والمعاد) في سنّ الأربعين، تفسير آية الكرسي قبل سنّ الأربعين بقليل[2]، تفسير سورة الطارق في سنّ الخمسين[3]، المشاعر في سنّ الثامنة

---

(1) انظر أيضاً: **الأسفار**، ج1، مقدّمة الشيخ محمّد رضا المظفر، من ص 4 إلى آخرها: رسالة سه أصل، مقدمة الدكتور السيد حسين نصر، ص 10 إلى 12؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، مقدّمة السيد حامد ناجي أصفهاني، ص11 إلى 18؛ تفسير القرآن الكريم، ج1، مقدّمة محسن بيدارفر، ص 90 إلى 107.

(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج4، ص 59.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 354.

والخمسين[1]، مفاتيح الغيب في سنّ الستين[2]، وشرح أصول الكافي في سنّ الخامسة والستين[3].

المجموعة الثانية: المؤلّفات التي دوّن فيها تاريخ انتهائه من تدوين الكتاب أو دوّن فيها تاريخ تدوينه لبعض مطالبه، ويُمكننا افتراض أنّه قد دوّن ذلك الأثر بتمامه في ذلك التاريخ، كتفسيرِ آية النور[4]، تفسير سورة يس[5]، تفسير سورة الطارق[6]، والتي صنّفها سنة 1030هـ ـ أيْ في سنّ الخمسين ـ والمشاعر سنة 1037هـ. والقسم الأكبر من «شرح أصول الكافي» ـ شرح كتاب العقل والجهل وشرح كتاب التوحيد ـ والذي دوّنه في سنة 1044هـ[7].

المجموعة الثالثة: وهي الآثار التي قامت القرائنُ والشواهدُ على أنّه قد صنّفها في مرحلة محدّدة أو في زمانٍ خاص:

أ ـ رسالة في سريان الوجود[8]، ويبحثُ فيها عن ملاك

---

(1) صدر المتألهين، **المشاعر**، الطبعة الحجريّة، ص 76، **تعليقة صدر المتألهين على مسألة اتّحاد العاقل والمعقول**. ويذكر في تعليقته هذه أنّه سنة 1037هـ وفي سنّ الثامنة والخمسين، تمكّنَ من حلِّ هذه المسألة: «تاريخ هذه الإفاضة كان يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة وقد مضى من عمر المؤلِّف ثمان وخمسون سنة». ويَظهر من هذه العبارة أن رسالة اتّحاد العاقل والمعقول كان كتبها في هذا السن أو بعد ذلك.

(2) صدر المتألهين، **مفاتيح الغيب**، (طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1363)، ص 492.

(3) **شرح أصول الكافي**، الطبعة الحجريّة، ص 234.

(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج4، ص 427.

(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 480.

(6) المصدر نفسه، ج 7، ص 395.

(7) **شرح أصول الكافي**، ص 213 و437.

(8) صدر المتألهين، **الرسائل** (قم، مكتبة مصطفوي)، ص 132 إلى 147، رسالة في سريان الوجود.

موجوديّة الأشياء ويَتطابق فيها بشكلٍ كاملٍ مع مشرب **الميرداماد**[1]. ولا نجدُ في هذه الرسالة أثراً لأصالة الوجود، وعليه، يكون قد صنّفها في المرحلة التي كان يُؤمن فيها بأصالة الماهيّة. ولذا يُمكننا الحدس بأنّ هذه الرسالة تتقدّم على سائر آثاره التي تقوم على أساس أصالة الوجود، لأنّه يَذكرُ بنفسه أنّه كان أولاً من المدافعين عن أصالة الماهيّة قبل أن يتبنّى القول بأصالة الوجود:

«إنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات حتّى هداني ربي وانكشف لي انكشافاً أنّ الأمر بعكس ذلك»[2].

ب ـ الأسفار، والظاهر من كلامه في مقدّمة المبدَأ والمعاد، أنّه كتَبه قبل المبدَأ والمعاد؛ أي قبل وصوله إلى سنّ الأربعين.

ج ـ الآثار التي بقيت غير تامّة، وتشمل شرحَ أصول الكافي، التعليقة على الشفاء، والتفسير الكبير وهو تفسير ترتيبيّ يبدَأ من أول القرآن ويشمل سورة الحمد ويصل إلى الآية 65 من سورة البقرة[3]. ويظهر بالرجوع إلى المجموعتين

---

(1) انظر: الميرداماد، **نبراس الضياء وتسواء السواء** (طهران، ميراث مكتوب، 1374)، ص 67. وانظر أيضاً: الهامش 3، 4 في تلك الصفحة: الميرداماد، **جذوات ومواقيت**، (طهران، ميراث مكتوب، 1380) ص 93، 94.

(2) (**الأسفار**، ج1، ص49) انظر أيضاً: **المشاعر** (طهران، طهوري، 1363) الطبعة الثانية، ص 35 (وهذه الطبعة هي المُعتمدة لدينا وإليها كافّة الإرجاعات)؛ المبدأ والمعاد، ج 1، ص 44؛ صدر المتألّهين، **رسائل فلسفي**، (مشهد، دانشگاه مشهد، 1352)؛ المسائل القدسيّة، ص 109.

(3) انظر: **شرح حكمة الإشراق مع تعليقات صدر المتألهين** (وسوف نُطلق على هذا المصدر تسمية تعليقة بر حكمة الإشراق)، الطبعة الحجريّة، ص 379: (تفسير فاتحة الكتاب من جملة تفسيرنا الكبير). وهذا التعبير يدلُّ على أنّ تفاسير صدر=

السابقتين والمجموعة الرابعة الآثار التي كتبها بعد مفاتيح الغيب، أي بعد الستّين من عمره فهي ترجع إلى آخر سنيّ حياته. وبهذا يظهر أنّه من المحتمل جدّاً أنّ السبب في بقاء هذه الآثار غير تامّة هو اشتغاله بتصنيفها في آخر سنيّ عمره، ولكن نيّته السفر إلى الحج وحلول الأجل لم يسمحا له بإتمام هذه المصنّفات. فليس بعيداً عن الواقع القول بأنّ هذه المؤلّفات الثلاثة هي آخر ما صنّفه وتحوي آخر ما كان يتبنّاه من رأي. ويؤيّد هذا الاحتمال قرينةٌ هنا تتمثّل في إرجاعه في هذه المصنّفات إلى المصنّفات الأخرى[1] دون العكس، إلّا في موردين: في

= المتألهين على نوعين: النوع الأوّل التفاسير المُتفرقة والتي تشمل تفسير آية الكرسي، وآية النور وسور: السجدة، الحديد، الواقعة، يس، الجمعة، طارق، الأعلى والزلزلة وهي التي أُدرِجَت من المجلّد الرابع إلى السابع من تفسير القرآن الكريم. والنوع الثاني التفسير الكبير، وهو كالتفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، يبدأ بالقرآن بالترتيب، آية بعد آية، ويفسّرها آية بعد أُخرى، ولكنّه لم يتمكّن إلّا من إتمام تفسير سورة الحمد وقسمٍ من سورة البقرة. وقد أُدرج ذلك ضمن المجلّدات الثلاثة الأولى من تفسير القرآن الكريم.

(1) في شرح أصول الكافي، ص 86 أَرجع إلى الأسفار؛ وفي ص 225 إلى المبدأ والمعاد، وفي ص 86، 421 إلى الشواهد الربوبيّة، وفي ص 33، 249، 369 إلى رسالة في الحدوث وفي ص 409 إلى مفاتيح الغيب وأسرار الآيات.

وفي شرح تعليقة صدر المتألهين على إلهيّات الشفاء المعروف بالتعليقة على الشفاء (طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1382) أرجع في ص 70، 145، 148، 162، 179، 180، 238، 285، 333، 387، 437، 551، 570، 577، 610، 773، 813، 921، 944، 1096، 1118 و1130 إلى الأسفار؛ ص 173 أرجع إلى المبدأ والمعاد والعرشيّة؛ وفي ص 173 و1118 إلى كتاب الشواهد الربوبيّة، وفي ص 754 إلى رسالة في الحدوث.

وفي تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 112 إلى الأسفار، وفي ص 11، 299،=

العرشيّة[1] وفي تعليقته على حكمة الإشراق[2]، حيث أرجع إلى تفسير سورة الحمد، وهو ممّا يُمكن توجيهه أيضاً.

المجموعة الرابعة: المؤلّفات التي أرجع في بعضها إلى مؤلّفات أخرى أو تعرّض لها بالاسم دون العكس. وبعبارة أخرى: المؤلّفات التي تضمّنت إرجاعات من جانب واحد؛ بنحو يُمكن الحدس بأنّ المؤلَّف الذي يحوي الإرجاع متأخرٌ عن المرجِع؛ ومثال ذلك، ما ورد في تعليقته على الشفاء[3] حيث ينقل عن العرشيّة، وفي العرشيّة[4] حيث ينقل عن تفسير سورة الفاتحة - وهي جزء من تفسيره الكبير - ويُرجع في هذا التفسير[5] إلى مفاتيح الغيب، وينقل في هذا الكتاب عن[6] تعليقته على حكمة الإشراق وفي هذه التعليقة[7] عن رسالةٍ في الحدوث، وفي هذه الرسالة[8] عن كتاب الشواهد الربوبيّة، وفي هذا الكتاب[9] عن المبدأ والمعاد دون العكس، فعلى أساس الملاك المذكور وبملاحظة أنّ تعليقته على

= 349 إلى **الشواهد الربوبيّة**، وفي ص 4، 9، 10، 69، 232، 302، 400، وأيضاً في ج2، ص 215، 319 إلى **مفاتيح الغيب**.

(1) صدر المتألهين، **العرشيّة**، (طهران، المولى، 1361)، ص 264.

(2) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 379.

(3) **تعليق على الشفاء**، ص 173.

(4) **العرشيّة**، ص 264.

(5) **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص 4، 9، 10، 69، 232، 302، 400؛ المصدر نفسه، ج2، ص 215، 319.

(6) مفاتيح الغيب، ص 248.

(7) **تعليقة برّ حكمة الإشراق**، ص 333، 392، 393، 394، 410، 449.

(8) صدر المتألّهين، **رسالة في الحدوث**، (طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1378)، ص 75، 181.

(9) صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبيّة** (طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، =

الشفاء وتفسيره الكبير هما آخر مؤلفاته وبملاحظة تقارنهما زماناً، فإنّ الذي يغلب على الظنّ أنّ هذه المؤلفات المذكورة لناحية زمان تدوينها من المتقدّم إلى المتأخر هي على الترتيب التالي:

1 ـ المبدَأ والمعاد.

2 ـ الشواهد الربوبيّة.

3 ـ رسالةٌ في الحدوث.

4 ـ تعليقةٌ على حكمة الإشراق.

5 ـ مفاتيح الغيب.

6 ـ العرشيّة.

7 ـ التفسير الكبير والتعليقة على الشفاء.

ومضافاً إلى الإرجاعات السابقة، نجدُ في هذه المؤلفات إرجاعات من جانب واحد إلى مؤلّفات أُخرى تؤيّد هذا الترتيب[1].

= 1382)، ص72، 275، 356 (وسوف نعمد إلى تحديد هذه الطبعة بقيد طبعة بنياد صدرا)؛ **الشواهد الربوبيّة**، (مشهد، مركز نشر دانشگاهي، 1360)، الطبعة الثانية، 300 (وسوف نعمد إلى تحديد هذه الطبعة بقيد طبعة مركز نشر دانشگاهي).

(1) كما في إرجاعه إلى **المبدأ والمعاد** في **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 239، 277، 359، 365، 452، 458؛ وإرجاعة في **مفاتيح الغيب**، ص 106 و266؛ في العرشيّة، 274؛ في **التعليقة على الشفاء**، ص 73؛ **في شرح أصول الكافي**، ص 225.

وكذا في إرجاعه إلى **الشواهد الربوبيّة** في **تعليقة برّ حكمة الإشراق**، ص 235، 309، 374، 429، 535؛ في **مفاتيح الغيب**، ص 106، 240؛ في **تفسير القرآن الكريم**، ج1، (تفسير سورة الحمد)، ص 11؛ **في العرشيّة**، ص24؛ في تعليقة على الشفاء، ص 173، 1118؛ في **شرح أصول الكافي**، ص 86.

وأيضاً في إرجاعه إلى **رسالة في الحدوث في مفاتيح الغيب**، ص 204، 216،=

كما نجد في رسالة أجوبة المسائل[1] وفي رسالة الشواهد الربوبيّة[2] إرجاعاتٍ إلى شرح الهداية، وفي شرح أصول الكافي إلى أسرار الآيات[3]، وفي تفسير سورة الحديد[4] وفي التفسير الكبير (سورة البقرة)[5] إلى مفاتيح الغيب، وكذلك في تعليقته على حكمة الإشراق[6] إلى شرح الهداية، وهذا يشهد على تقدّم المؤلَّف المرجِع على المؤلَّف المُتضمّن للإرجاع.

المجموعة الخامسة: المؤلَّفات والآثار التي نجد فيها إرجاعاً متبادلاً ولكنّه نادرٌ وغير كثير. والمقصود من الإرجاع المتقابل هو أنّنا نجد في كلّ واحدٍ من الكتابين إرجاعاً إلى الكتاب الآخر: ففي مبحثٍ تجد إرجاعاً من الأوّل إلى الثاني، وتجد إرجاعاً من المبحث الثاني إلى الأوّل. وهذه المجموعة تشمل كتاب المبدَأ والمعاد وشرح الهداية فقط؛ لأنّنا نلحظ في المبدَأ والمعاد[7] وفي مبحث

= 417؛ وفي العرشيّة، ص 262، في **تعليقة على الشفاء**، ص 754، في **شرح أصول الكافي**، ص 33، 249، 369.

وأيضاً إرجاعه إلى **تعليقه بر حكمة الإشراق في العرشيّة**، ص 239.

وأيضاً إرجاعه إلى **العرشيّة في التعليقة على الشفاء**، ص 173.

وأيضاً إرجاعه إلى **مفاتيح الغيب في شرح أصول الكافي**، ص 409.

(1) **رسائل فلسفي**، ص 182.

(2) **مجموعه رسائل فلسفي** صدر المتألهين، ص 315.

(3) **شرح أصول الكافي**، ص 409.

(4) المصدر نفسه، ص 248 و249.

(5) **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص 232، 302 و400؛ المصدر نفسه، ج2، ص 215، 319.

(6) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 171، 277.

(7) **المبدأ والمعاد**، ص 640: «إنّا حقّقنا في شرحنا للهداية الأثيرية أنّ موضوع الحركة الكميّة في النمو والذبول...».

المعاد الجسمانيّ فقط، في موضوع الحركة الكميّة، إرجاعاً إلى شرح الهداية، وفي شرح الهداية[1] أيضاً نجد فقط في مبحث علم الله بسائر الأشياء إرجاعاً إلى المبدَأ والمعاد، لا غير. ونظراً إلى أنّه لم يأتِ في كتاب شرح الهداية على ذكر أيّ من الآثار التي ألّفَها بعد كتاب المبدَأ والمعاد ككتاب الشواهد الربوبيّة، رسالة في الحدوث، تعليقة على حكمة الإشراق، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، العرشيّة، التعليقة على الشفاء وشرح أصول الكافي، يُمكن الحدس بأنّ هذين الكتابين قد صنّفهما في وقتٍ واحد، الأوّل في الحكمة المُتعالية والثاني في فلسفة المشّاء؛ بحيث إنّه عندما كان يَخطّ سطورَ مبحث المعاد الجسمانيّ من كتاب المبدَأ والمعاد، كان قد أنْهى مبحث الحركة في شرح الهداية وكذلك العكس، عندما كان يدوّن مبحث علم الله (عزّ وجل) بالأشياء في كتاب شرح الهداية كان قد أنهى هذا المبحث في كتاب المبدَأ والمعاد.

المجموعة السادسة: الآثار التي تضمّنت إرجاعاتٍ مُتبادلة ولكنّها غير نادرةٍ بل كثيرة وفي آثار متعدّدة. وتشمل هذه المجموعة كتاب الأسفار فقط، وهو أكثرُ كُتب **صدر المتألّهين** تفصيلاً وقد تكرّر منه وصفه لهذا الكتاب بقوله: «كتابُنا الكبير المسمّى بالأسفار»[2] أو

---

(1) صدر المتألّهين، شرح الهداية الأثيرية، الطبعة الحجرية، ص 324: «وتحقيق الحقّ في كيفيّة علم الله تعالى على الوجه الحقّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يُطلب عندنا وقد أوردنا طرفاً منه في كتاب المبدأ والمعاد».

(2) **تعليقة على الشفاء**، ج 1، ص 333؛ المصدر نفسه، ج2، ص 130؛ **رسائل فلسفي**، المسائل القدسية، ص 23؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 224؛ **إيقاظ النائمين** (طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة إيران، 1361)، ص 4؛ صدر المتألهين، **كسر أصنام الجاهلية**، (طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1381) ص 87.

بقوله: (كتابُنا الكبير)[1]. ويتضمّن الكتاب كافّة الآراء الفلسفيّة التي يتبنّاها، وهو المرجع الرئيسيّ لها، ولهذا السبب نجد أنّ أكثرَ آثاره ـ ما يقربُ من تسعة عشر مؤلَّفاً ـ تتضمّن ما يقربُ من مائة مورد فيها إرجاع إليه، وأكثر هذه الإرجاعات هي من جانب واحد،[2] وهي ليست موضع اهتمامنا الآن، ولكنّه في خمسة مؤلفاتٍ أخرى نجد إرجاعاً مُتبادلاً: ففي المبدَأ والمعاد نجد ستّة موراد[3]، في شرح

(1) **تعليقة على الشفاء**، ج 1، ص 180، 437، 577، و610؛ **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 427؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 30، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 22؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 42، 45، 72.

(2) أمّا الموارد التي نشهد فيها كيف أرجع إلى الأسفار الأمر الذي يَشهد على أنَّ هذه المؤلَّفات كُتبت بعد الأسفار هي التالية: **الشواهد الربوبيّة**، ص 19، 30، 45، 92، 100، 104، 165؛ في **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 112، ج 4، ص 72، ج 5، ص 239 و434، ج 7، ص 145 و212؛ في **العرشيّة**، ص 231، 237، 246؛ في **تعليقة على الشفاء**، ص 70، 145، 148، 162، 173، 179، 180، 238، 239، 285، 333، 387 و437، 551، 570، 577، 610، 773، 813، 921، 944، 1096، 1118، 1130؛ في **شرح أصول الكافي**، ص 86؛ في **إيقاظ النائمين**، ص 4، 16، 46؛ في الرسائل **(رسالة اتّصاف الماهيّة بالوجود)**، ص 111 **(رسالة القضاء والقدر)** ص 186 و187؛ **(رسالة الحشر)**، ص 343، 347؛ في **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 41 **(رسالة اتّحاد العاقل والمعقول)**، ص 19، 286، 308، 310؛ **(رسالة الشواهد الربوبيّة)**، ص 6، 28، 30 وص 359 **(رسالة الفوائد)**، ص 17؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 23، 42، 45، 72؛ في **شرح بر رسالة زاد المسافر**، للسيّد جلال الدين الأشتياني (طهران، أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، 1369) متن الرسالة، ص 11، 20؛ في **كسر أصنام الجاهلية**، ص 87 و220.

(3) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 5، 308، 318؛ والمصدر نفسه، ج 2، ص 385، 427، 709.

الهداية تسعة موارد[1]، في رسالة الحدوث ثلاثة موارد[2]، في التعليقة على حكمة الإشراق خمسة موارد[3]، وفي مفاتيح الغيب مورداً واحداً[4]. وقد أرجع فيها جميعها إلى كتاب الأسفار. وفي المقابل نجد أنّه في الأسفار أرجع في موردٍ واحدٍ إلى المبدَأ والمعاد[5]، وفي أربعة موارد إلى شرح الهداية[6]، وفي مورد واحد إلى رسالة في الحدوث[7]، وفي ثمانية موارد إلى التعليقة على حكمة الإشراق[8] وفي مورد واحد إلى مفاتيح الغيب[9].

وبملاحظة ما تقدّم، من أنّه كان قد انتهى من تأليف كتاب الأسفار قبل كتاب المبدَأ والمعاد، فمن الواضح أنّنا لا يُمكننا جعل الإرجاعات المُتبادلة كالمجموعة الخامسة، بأنْ نلتزم بأنّه كان قد دوّن الأسفار والكتب المذكورة بنحو متقارنٍ زماناً، بل بمعنى أنّه لم يَكن قد انتهى من تأليف كتاب الأسفار، حتّى بعد أنْ انتهى من تدوينه، وأنه كان يَرجع إليه أحياناً فيتصرّف فيه؛ فقد يقوم أحياناً بالتعرّض لمطلبٍ في رسالة جديدة أو كتاب جديد بشكل أكثر تفصيلاً

---

(1) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 210، 213، 223، 246، 258، 263، 279، 304.

(2) **رسالة في الحدوث**، ص 35، 75، 112.

(3) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 173، 191، 233، 239، 309.

(4) **مفاتيح الغيب**، ص 106.

(5) **الأسفار**، ج 6، ص 47.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 187؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 23، 232؛ المصدر نفسه، ج5، ص 30.

(7) المصدر نفسه، ج 5، ص 210.

(8) المصدر نفسه ج 2، ص 197؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 89، 90، 92؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 353، 358، 366، 373.

(9) المصدر نفسه، ج 9، ص 301.

أو أدقّ من كتاب الأسفار، فيزيدُ في الأسفار إرجاعه إلى هذا الكتاب أو تلك الرسالة في الموارد المرتبطة به؛ كالموارد المذكورة أعلاه؛ أو مع فرض إمكان ذلك يقوم بصرف النظر عن الإرجاع المذكور، ويقوم بتدوين مبحث جديد أو يَستبدل المبحث الموجود في الأسفار بالمبحث الجديد دون أن يُجري على ذلك أيّة عمليّة تغيير، كمسألة (ربط الحادث بالقديم) في رسالة في الحدوث[1] وفي المجلّد الثالث من الأسفار،[2] وكذلك أيضاً عندما يقوم بنقلِ وتوضيح أقوال قُدامى العلماء في حدوث العالم في خاتمة رسالة في الحدوث[3] وفي المجلّد الخامس من الأسفار[4]؛ أو مع تغييرٍ طفيف وإصلاح المُستبدَل، كما يظهر ذلك عند المقارنة بين سائر المباحث في رسالةٍ في الحدوث والمباحث المشابِهَة لها في الأسفار؛ أو أنّ مسألة كانت عالقةً لديه عند تدوينه للأسفار (قبل سنّ الأربعين) ولكنّه توصل إلى حلّها فأدرجها في المكان المناسب لها في الأسفار، كما في مسألة اتّحاد العاقل والمعقول حيث تمكّن من حلّها في سنّ الثامنة والخمسين؛ أو يقوم باستبدال مواضع بعض المباحث، نظراً إلى أنّه في موارد قام بتوضيح أمرٍ أو بإثبات موضوع ما، فأحالها إلى مباحث سابقة مع أنّه قد قام ببحثها في مباحث لاحقة أو العكس[5]. وقِس على هذا، بل نظراً لما يظهر للعيان من عدم

---

(1) **رسالة في الحدوث**، ص 117 إلى 127.

(2) **الأسفار**، ج 3، ص 128 إلى 138.

(3) **رسالة في الحدوث**، ص 157 وما بعدها.

(4) **الأسفار**، ج 5، ص 207 وما بعدها.

(5) من جملة ذلك في **الأسفار**، ج 4، ص 133 يقول: «كما سنُبيّن في باب العقل والمعقول» مع أنَّ الباب المذكور هو في المجلّد الثالث من الأسفار. وكذلك ج 5، ص 65، يقول: «إنّ بناء الأجوبة عن الكلّ على تحقيق الحركة، كما سيجيء حيث يحين حينه» وفي ص 59 يقول: «وسنعطف إشراق العرفان على=

التنظيم الموجود في تبويب مطالب كتاب الأسفار أو في فصوله أو في ترتيب المباحث المُدرجة ضمن فصوله[1]، يُمكننا الحدس بأنّ الشكلَ الفعليّ للأسفار ليس هو التنظيم النهائيَّ لها الذي لا بدّ وأن يكون بشكلٍ منطقيّ هو ما أراده **صدر المتألّهين**، أي أنّه لم يُوفّق للقيام بترتيب تنظيم منطقيّ نهائيّ للأسفار؛ لأنّ التنظيم النهائيّ إنّما يكون مُمكناً بعد اختتام تدوين الكتاب، وهو لم يُوفّق لاختتام تدوين هذا الكتاب، وكأنّه كان يظن أنّه سيُعيد التصرّف فيه لكي يقوم بإتمامه، ولكنَّ الأجل لم يُمهله ليقوم بذلك، فبقي الكتاب كما نراه نحن اليوم، في شكله غير النهائيّ دائماً. وبملاحظة هذا الأمر يُمكننا أن نستنتج أنّ ما ذكره في مقدّمة كتاب المبدَأ والمعاد من إشارة إلى تأليفه لكتاب الأسفار قبل ذلك، لا يَستلزم أن يكون قد انتهى من تأليفه للأسفار قبل سنّ الأربعين، بل يكون مراده أنّه قد انتهى في ذلك الزمان من تحديد فصوله وأنهى تدوينه بشكلٍ رئيسيّ وأصبح تامّاً وإن بشكل غير نهائيّ دون أن يكون قد أتمّه نهائيّاً بنحو يكون الشكل الفعلي له هو التنظيم النهائي المنظور **لصدر المتألّهين**. والنتيجة التي يُمكننا أن نصل إليها أنّه من المُحتمل أنّ **صدر المتألهين** قد عمل في تمام النصف الثاني من عُمره بتأليف أو تكميل كتاب الأسفار ولم ينتهِ من ذلك.

بملاحظة ما تقدّم ذكره من مجموعات يُمكننا القول إنّ من المُحتمل قويّاً أنّ أهمّ آثار **صدر المتألّهين** يمكن ترتيبها على الشكل التالي:

= تحقيق الحركة والزمان» مع أنّه قد بحث مسائل الحركة والزمان في المجلّد الثالث من الأسفار.

(1) انظر: منهجه في بيان المباحث، الخصوصيّة الثامنة.

1 ـ رسالة سريان الوجود.

2 ـ الأسفار.

3 ـ و 4 ـ المبدَأ والمعاد وشرح الهداية (في سنّ الأربعين).

5 ـ الشواهد الربوبيّة.

6 ـ رسالةٌ في الحدوث.

7 ـ التعليقةُ على حكمة الإشراق.

8 ـ و 9 ـ المشاعر ورسالةُ اتّحاد العاقل والمعقول (في سنّ الخمسين)

10ـ مفاتيح الغيب (في سنّ الستّين).

11ـ العرشيّة.

12ـ و 13 ـ و 14 ـ شرح أصول الكافي، التعليقة على الشفاء، والتفسير الكبير (في آخر عُمره، ولم تتمّ).

نعم، ومن خلال مُلاحظة الإرجاعات من جانبٍ واحدٍ يُمكن القول بأنّ رسالة الشواهد الربوبيّة كانت بعد بلوغه سنّ الأربعين، وأنّ سائر الكُتب والرسائل التي لم نأتِ على ذكرها ضمن هذا الترتيب المُتقدّم كانت بعد تأليفه لكتاب الأسفار إلّا أنّنا لا يُمكننا تحديد زمانٍ دقيقٍ لها.

3 ـ 1 ـ أُسلوبه في عرض الأفكار

إنّ الإحاطةَ الدقيقة بالحكمة المُتعالية، والتعرّف بشكلٍ خاص على الرأي النهائيّ **لصدر المتألّهين** من بين سائر آرائه، تتوقّف، مُضافاً إلى الإحاطة بكيفيّة ترتيب تلك المؤلَّفات، على ملاحظة الأُسلوب الذي استخدمه في هذه المؤلَّفات لناحية عرضه للمباحث والمسائل. ويُمكننا تلخيص أسلوبه ضمن الخصائص التالية:

1 ـ أوضح **صدر المتألّهين** بنفسه عند بيانه للأسلوب المُعتمد لديه، أنه كان يبدأ أولاً بعرض المسألة على مذاقِ المشهور والبحث عنها والدفاع عن ذلك الرأي، وبعد أن يُهيّئ المخاطب يَلجأ في آخر البحث أو في موضعٍ آخر لبيان رأيه والعمل على إثباته:

«نحن... سلَكنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأوَاسطها، ثم نفرّق عنهم في الغايات لئلّا تنبو الطبايع عمّا نحن بصدده في أوائل الأمر، بل يحصل لهم الاستئناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقاً بهم»[1].

ففي كتاب الأسفار مثلاً يطرح بدايةً مسألة الإمكان الذاتيّ، ويعرّفه بأنّه مناط الاحتياج إلى العلّة، ولكنّه بعد ذلك يتعرّض للإمكان الفقريّ، والذي يستلزم القول بأنّ الإمكان الذاتيّ هو مجرّد علامة على الاحتياج للعلّة وليس هو مَناط وملاك الحاجة إليها[2]. كما يقوم أيضاً بدايةً بالدفاع عن أهمّ أدلّة المشّائين لنفي الماهيّة عن الواجب بالذات[3]، ولكنّه يقوم بعد ذلك وفي المباحث اللاحقة بنقدِ ذلك بشكلٍ تفصيليّ وردّه على أساس أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة[4]. كما أنّه يتبنّى أولاً الرأيَ الفلسفيّ المعروف الذي يرى تكثّر الواقعيّات، ويبني على أساسه نظريّة التشكيك في الوجود، ويُثبت نوعاً من الوحدة الحقيقيّة العينيّة للموجودات تتلاءم مع كثْرتها[5]، ولكنّه بعد طيّه لمراحل، وفي مبحث العلّة والمعلول،

---

(1) **الأسفار**، ج8، ص 85؛ وقد أشار في **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 319 أيضاً تلويحاً إلى هذا الأسلوب.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص206، الفصل 13.

(3) المصدر نفسه، ص 96 إلى 100.

(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 48 إلى 55.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 427، الفصل 5.

ومن خلال إثباته لوجود الرابطِ المعلول، يتبنّى الوحدة الشخصيّة للواقعيّات وكثرة شؤونها[1]. وكذلك الحال في بداية كتاب المبدَأ والمعاد[2]، في مبحث ملاك وجود المُمكنات، حيث يبيّن نفس المضامين التي ذكرَها في رسالة سريان الوجود، والتي لا تتلاءم مع القول بأصالةِ الوجود واعتباريّة الماهيّة، ولكنّه يصرّح في الأثناء بأنّ بدايات هذا الكتاب قد دُوّنَت طبْقاً لآراء وفرضيات المشهور[3] وهكذا. ولذا لا يُمكننا جعل اختلاف الآراء هذا، والذي يَرجع إلى أسلوبه في عرض المباحث والمسائل، تَناقضاً في الفكر أو اتّهامه بالتَشتّت والاضطراب في الرأي.

2 ـ خلافاً للمُتقدّمين الذين يُبدون اهتماماً أساسيّاً بمحتوى القضيّة الفلسفيّة، أعني إثبات القضيّة والدفاع عنها، والذين قليلاً ما يُظهرون اهتماماً بالمسائل الجانبيّة المتعلّقة بتلك القضيّة، نجد أنّ **صدرَ المتألّهين** كما يقوم بالتعمّق في نفس القضيّة والتدقيق فيها، يقوم أيضاً وفي كثيرٍ من المسائل المُهمّة بنقلِ وتوضيح آراء المتقدّمين وتحليل ومُعالجة أقوالِ المُخالفين، بنحو يُمكن معه القول بأنّ كتاب الأسفار، بل وسائر كُتبه إلى حدّ ما، مُضافاً إلى تَضمّنه لمباحث دقيقة في مُحتوى المسائل الفلسفيّة، هو من المصادر الفلسفيّة العميقة، وهو يعتبر إلى حدّ ما دائرةَ معارف، ويؤدّي في بعض الأحيان الدور الموكول إلى تاريخ الفلسفة. وكنموذجٍ لذلك، لا يَكتفي **صدر المتألّهين** بدفع الإشكالات الواردة على الوجود الذهنيّ بذكر الأجوبة التي يتبنّاها، بل يذكر جواب **ابن سينا** والفاضل

(1) **الأسفار**، ج 2، 299 إلى 301.

(2) المصدر نفسه، ص 49 إلى 52.

(3) **المبدأ والمعاد**، ج 1، 319: «كتبت أوائل هذا المختصر موافقاً للطريقة المشهورة».

القوشجيّ (المتوفّى سنة 879) **والسيّد الصدر** (828 ـ 903) والعلامة **الدوانيّ** والقائلين بالشبح أيضاً، ويقوم بردّ هذه الأقوال[1]. وكذلك الحال في المُثُل الأفلاطونيّة، فإنّه يقوم بدايةً بتقديم تصويره للمسألة، ثم يقوم باستعراض وردّ أقوال **الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق والميرداماد** وبعضٍ آخر من الفلاسفة، وخِتاماً يقوم بإثبات ذلك اعتماداً منه على التشكيك في الماهيّة[2]. ولعلّ النظر إلى فهرست أسماء الكُتب والأعلام في آخر كُتب **صدر المتألّهين**، لا سيّما في آخر كتاب الأسفار، ومقايسة ذلك مع سائر المصادر الفلسفيّة يشهد وإلى حدّ ما على صحّة هذا المدّعى.

3 ـ كان يُحسن الظنّ كثيراً بفلاسفة اليونان القُدامى وذلك في مناقشته لآرائهم، لأنّه كان يرى أنّهم من أصحاب الأنبياء السابقين، ويرى أنّهم موحّدون بكلٍّ ما للكلمة من معنى، وأنّهم متديّنون يحملون حكمةً أصيلة[3]. ولذا كان يعمدُ عندما يستعرض الآراء

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 277 إلى 323، الفصل 3، والفصل 4؛ **رسائل فلسفي**، المسائل القدسية، ص 42 إلى 72.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 46 إلى 81، الفصل 9؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 189 إلى 216، الشاهد الثاني، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 154 إلى 178.

(3) انظر: **الأسفار**، ج 5، ص 206، 207: «اعلم أنَّ أساطين الحكمة المُعتبرة عند طائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين: ثالس وأنكسيمانس وأغاثاذيمون، ومن اليونانيين خمسة: إنباذ وقليس وفيثاغورث وسقراط وأفلاطن وأرسطاطاليس (قدس الله نفوسهم) وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم، فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم... كلٌّ هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عبّاداً متألّهين مُعرضين عن الدنيا مُقبلين إلى الآخرة... هؤلاء الثمانية الأعلون بمنزلة الأصول والمبادئ والآباء وغيرهم كالعيال لهم؛ وذلك لأنّهم كانوا مُقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوّة ولا خلاف لأحد منهم في أصول المعارف»؛ **رسالة في الحدوث**، ص 242، 243.

المنقولة عنهم إلى توجيهها وتأويلها بنحو يجعلها سليمةً عن الإشكال. ويشهد على صدْق هذا المدّعى الرجوع إلى خاتمة كتابه رسالةٌ في الحدوث[1] وأيضاً الفصلين الثالث والرابع من الفنّ الخامس من المجلّد الخامس من الأسفار[2] وكذلك مبحث تعريف الحركة[3]؛ بل يصل في توجيهه وتأويله لآرائهم حدّاً يَظنُّ معه القارئ لمؤلَّفاته أنّ المسألة المبحوث عنها بالنحو الذي يُعالجها في كتابه، كانت كذلك منذ بداية تاريخ الفلسفة وعند كل الفلاسفة المذكورين، وأنّهم كافّة يُوافقونه الرأي. وكمثالٍ على ذلك ما يذكره عند تأويله وتوجيهه لرأي طالس (حدود 625 ـ 545 ـ قبل الميلاد) حيث يدّعي أنّه يُشير إلى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة[4].

4 ـ إنّ صفتَي (فيلسوف) و(حكيم) تُطلقان في مقام التعظيم والتفخيم على من يملك من الأشخاص القدرة القويّة على تحليل القضايا الفلسفيّة والقدرة على معالجة تلك المسائل بمنهج برهانيّ كامل، **كالكندي، الفارابي، ابن سينا، بهمنيار، شيخ الإشراق، الخواجة نصير، قطب الدين الشيرازيّ، الميرداماد** وأمثالهم. وفي المقابل تُطلق صفة (مُتفلسف) في مقام الذمّ، على الأشخاص الذين لا يَملكون القُدرة الذهنيّة الكافية على تحليل القضايا الفلسفيّة، ولا تعمّق لهم ـ تبعاً لذلك ـ في القضايا الفلسفيّة بالنحو الكافي، بل يتّجهون لمعالجة تلك القضايا أحياناً بمنهجٍ جدليّ، كما هو الحال

(1) **رسالة في الحدوث**، ص 152 إلى 242.

(2) **الأسفار**، ج 5، ص 205 إلى 246.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 20 إلى 31، الفصل 10.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 208: أقول: «كلام هذا الفيلسوف [أي طالس] ممّا يُستفاد منه أشياء شريفة... منها أنَّ الأثر الصادر عنه تعالى وجود الأشياء وايسيّتها لا ماهيّتها».

في الكثير من المتكلّمين. ولذا لا نجد في أيّ مُدوّنة من مدوّناته إظهاراً للندم على اهتمامه بالفلسفة أو تتبّعه وتدقيقه في كلمات الفلاسفة والحكماء؛ ولكنه يُظهر الندم على ما قضى من عمره في تتبع آراء المُتفلسفة، وتعلّمه منهج هؤلاء في البحث:

«إنّي لأستغفر الله كثيراً مما ضيّعت شطراً من عُمري في تتبّع آراء المُتفلسفة والمُجادلين أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث، حتّى تبيّن لي في آخر الأمر، بنور الإيمان وتأييد الله المنّان، أنّ قياسهم عقيمٌ وصراطهم غير مستقيم»[1].

5 ـ يستشهد في مواردَ كثيرةٍ ولتأييد نظريّة ما بالآيات أو الأحاديث أو آراء العلماء والفلاسفة الكبار أو المكاشفات وأقوال العرفاء، إلى حدّ نجد أحياناً أنّ فصلاً كاملاً أو قِسماً رئيسيّاً من فصلٍ كامل يخصِّصه لذلك الأمر[2]. مع أنّ الاستشهاد المذكور إمّا أن يكون لمجرّد التأكيد على النظريّة المذكورة[3] أو لرفع دهشة المخاطب، أو لدفع إنكاره في النظريّات التي تكون مخالفةً لإجماع الحكماء أو مخالفةً لرأي المشهور[4]. ويشهد لهذا المدّعى الرجوع إلى فهرست الآيات والأحاديث وفهرست أسماء الأعلام في آخر كُتب ومؤلّفات **صدر المتألّهين**.

6 ـ يقوم بتكرار المسائل المهمّة وفي مواطنَ مختلفة، وبعباراتٍ متنوّعة غالباً. كما يقوم ـ وقبل أن يصل إلى موضع طرح

---

(1) **الأسفار**، ج1، ص 11.

(2) انظر كنموذج لذلك: المصدر نفسه، ج 6، ص 135 إلى 142.

(3) انظر كنموذج لذلك: المصدر نفسه، ج 3، ص 108 إلى 113، الفصل 28.

(4) انظر كنموذج لذلك: الأسفار، ج 8، ص 303 إلى 324، الفصل 2 (في شواهد سمعية في هذا الباب)؛ **مفاتيح الغيب**، ص 379 إلى 384: (حكاية أقوال) وص 414 إلى 438.

المسألة ـ بذكر المدّعى، بل والنتائج المترتّبة على ذلك المدّعى أحياناً، ويعدُ بإثبات ذلك الأمر في ما سيأتي، وبعد إثباته لذلك، ونظراً لأهميّة المسألة، يقوم بالتعرّض لها لأدنى مناسبةٍ؛ فهو يتعرّض ـ مثلاً ـ في الأسفار في عشرين موضعاً كحدٍّ أقل لمدّعاه حول مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ويتعرّض في خمسة عشر موضعاً لمُشكلة اتّصاف الماهيّة بالوجود ولحلّ تلك المشكلة أيضاً، وفي اثني عشر موضعاً لوجود الرابط المعلول. وتعرّضه لهذه المسائل إمّا بنحو الإجمال أو بنحو التفصيل وقس على هذا. وبملاحظة أنّ هذا التكرار نجده أيضاً في سائر مؤلَّفاته يُمكننا الحدس بمقدار تعرّضه لهذه المسائل المذكورة آنفاً في مجموع مؤلَّفاته.

إنّ حُسن هذه الخصوصيّة يتمثّل في أنّ العبارات في بعض الموارد تكون مُكمّلة لبعضها البعض، وهذا الأمر يُعين على فهم أدقّ وأعمقَ لتلك المطالب. نعم، العيب في هذه الخصوصيّة أنّها في موارد محددة يصعبُ فهم مدى انسجامها، بل يكون ذلك موجباً لتحيّر المبتدئين فيظنُّ هؤلاء أنّ في كلامه تناقضاً.

7 ـ على الرغم من كون كتاب الأسفار من أكثرِ كتب **صدر المتألّهين** تفصيلاً، وهو المرجع الذي أودع فيه كافّة نظريّاته وأفكاره، والذي ينتظر منه أن يشمل أبسطَ وأدقّ التعابير في كلّ مسألة وفي كلّ استدلال، إلا أنّه وخلافاً لهذا الأمر نجد أحياناً أنّ تعبيراً ما قد يكون مُجملاً في الأسفار ومُفصَّلاً ودقيقاً في كتاب آخر من كتبه. ومثال ذلك تقريره لمحلّ النزاع في أصالة الوجود، فإنّه لم يذكره بشكلٍ مفصّل وكامل إلا في كتابه (تعليقة على حكمة الإشراق)[1] دون غيره، أو في استدلاله على أصالة الوجود، بأنّ الوجود قبل أي شيء آخر أولى بأن

---

(1) **تعليقة على حكمة الإشراق**، ص 183.

يكون حقيقياً، فإنّه شرحه بشكلٍ دقيق ومفصّل في المشاعر[1] وبعد ذلك في تفسير سورة الحمد[2] دون كتاب الأسفار[3]؛ وكذلك الحال في الاستدلال على أصالة الوجود اعتماداً على قاعدة فرعيّة في الأسفار[4]، حيث نشهد كلاماً مجملاً هو أقرب إلى الدعاوى منه إلى الاستدلال، ونفس هذا الاستدلال نجده في كتاب المسائل القدسيّة[5] وفي رسالة أصالة جعل الوجود[6] وبعد ذلك في المشاعر[7] بنحو أكثر تفصيلاً، وقِس على هذا. وبهذا يظهر أنّه لا يصحُّ الاكتفاء بالرجوع إلى كتاب الأسفار لأجل الوصول إلى فهمٍ دقيق للنظريّات التي آمن بها **صدر المتألّهين** وتبنّاها والإعراض عن سائر كتبه الأخرى، بل لا بدّ في كلّ نظريّة من الرجوع إلى كافّة مؤلّفاته.

8 ـ قد لا يلتزم **ملّا صدرا** الدقة أحياناً في ترتيب الأبواب والفصول والمباحث. وهذه الصفة تبرزُ بوضوح في كتاب الأسفار؛ ومثال ذلك دخوله في مسائل الموادّ الثلاث والوجود الذهنيّ قبل إتمامه المباحث المتعلّقة بأحكام الوجود والعدم، ثمّ في مرحلة مستقلّة[8] يعود للبحث في تتمّة أحكام الوجود والعدم، أو يجعل بعض المسائل المرتبطة ببحث الحركة، ودون أدنى التفات، في مرحلة مستقلّة[9] تحت عنوان (تتمّة في أحوال الحركة وأحكامها)،

---

(1) المشاعر، ص 9 إلى 11.

(2) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص49.

(3) **الأسفار**، ص 38 و39.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 260.

(5) **رسائل فلسفي**، المسائل القدسية، ص 10، 11.

(6) انظر: **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 188.

(7) المشاعر، ص 13.

(8) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 327.

(9) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 184.

أو بدل أن يأتي على جمع أهمّ الأدلّة المرتبطة بأصالة الوجود في موضع واحد، كما فعل في المشاعر[1]، نجدُه يذكرها مشتّتة[2]، أو قبل أنْ يُتمّ الإجابة عن الإشكالات المتعلّقة بأصالة الوجود، يدخل، وفي فصول ثلاثة، في مسائل أخرى، وبعد ذلك يجعل فصلاً آخر للإجابة عن الإشكالات المذكورة سابقاً[3]، أو يتعرّض لإشكال **الإمام الرازي** ضمن الفصل المتعلّق بتعاريف الحركة، ثم يُجيب عنه[4]، أو بدل أنْ يجعل فصلاً مستقلاً يتعرّض فيه للأقوال التي ترتبط بالزمان والبحث في هذه الأقوال، يجعلها ضمن عنوان (تعقيب وإحصاء) تتمّة منه لمبحث (ربط الحادث بالقديم)[5]، أو بدل أنْ يتعرّض لمبحث التشكيك في الوجود في المرحلة المتعلّقة بأحكام الوجود والعدم، وبعد إتمام البحث عن أصالة الوجود، نجدُه يتعرّض لذلك في ختام المرحلة المتعلّقة بالجعل[6].

9 ـ كثيراً ما نجده يعتمد على كلمات وعبارات سائر العلماء **كابن سينا وبهمنيار والغزاليّ** (450 ـ 505) ولا سيّما **الإمام الرازيّ**، إمّا بذكرها بعينها أو بتصرّف يسيرٍ متى أراد تبسيط العبارة، أو لأنّ لديه رأياً مخالفاً لصاحبها في القسم الذي يتصرّف به، ويصدر ذلك منه دون أن يتعرّض لأصحابها بالاسم، ولهذا السبب وجّهَ إليه النقد

(1) **المشاعر**، ص 9 إلى 18.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 38، 39، 43، 66، 67، 68، 197، 198، 260؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 10، 341؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 83؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 148.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 54 (إشكالات وتقصيّات).

(4) **الأسفار**، ج 3، ص 20 إلى 31، الفصل 10.

(5) المصدر نفسه، ص 141.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 427.

واتُّهم بالاضطراب. نعم هذا النحو من نقل العبارات ليس محصوراً **بصدر المتألّهين**؛ بل نجده في كُتُب سائر الفلاسفة السابقين، فإنّك تجد في مؤلفاتهم عباراتٍ لسائر العلماء دون تعرّض منهم لهم بالاسم. ففي كتب **ابن سينا** تجد عبارات **للفارابيّ**. وفي التحصيل لبهمنيار تجد عباراتٍ كثيرةً مأخوذة من **ابن سينا**، إلى حدّ ـ وكما ذكر ذلك **الأستاذ الشهيد المطهري** مُصحّح كتاب التحصيل[1] ـ يُمكن تصحيحها بمقارنة بعضها ببعضها الآخر. وكذلك الحال في كتاب بيان الحقّ بضمان الصدق **لأبي العباس اللوكري** وهكذا. وهذا النحو من نقل العبارة كان بشكلٍ عام سنّةً رائجةً بين العلماء في الماضي. فقد كان مذهب هؤلاء أنّه لو كان ثمة عبارة تنسجم مع ما يرتؤونه فإنهم لا يرون مانعاً من نقل تلك العبارة دون ذكر اسم صاحبها، بهدف زيادة البيان وتوفيراً منهم للوقت، إلّا أنْ يُلجِئهم عاملٌ آخر غير نقل المضمون إلى ذكر الاسم أو تغيير العبارة. ويشير **صدر المتألّهين** في أحد المواطن إلى هذا السبب فيقول:

«فهذا ما أوردْناه في هذا المفتاح وآثرنا من البيان ما وقع به المحاذاة في أكثرِه لما وجدناه من كلام بعض علماء الإسلام حذراً من إطالة الزمان في تبديل صُورِ الألفاظ والمباني مع الاتفاق على المقاصد والمعاني»[2].

ولعلّ سبب هذه السنّة الرائجة بينهم يرجع إلى أنّ عُرف هؤلاء العلماء قام على أنّ الفكر لا يتعلّق بمُبدعه فقط، بل كلّ من فهمه وصدّق به يكون مالكاً له، ويُمكنُه أنْ يُبدي ذلك دون أن يأتي على

---

(1) بهمنيار، **التحصيل**، (طهران، دانشگاه طهران، 1349) مقدّمة الأستاذ الشهيد مطهري، ص 40: «أفضل طريق لتصحيح هذا الكتاب مقابلته مع كتب الشيخ... كتب الشيخ أيضاً يُمكن تصحيحها بعرضها على كتاب التحصيل».

(2) **مفاتيح الغيب**، ص 317.

ذكر مُبدِعه، بل يُمكنه استخدام نفس عبارات مُبدِعه؛ ولذا لم يكن عُرف هؤلاء يرى عيباً في نقل الرأي والفكر المتبنّى دون ذكر اسم المُبدع، حتّى لو كان ذلك بنفس عباراته أو عبارات غيره؛ لأنّ ذلك لا يعني سوى أنّ الناقل له مُعتقدٌ به ويحمل نفس ذلك الفكر لا أنّه المُبدع له. وذلك خلافاً للعرف السائد في غرب الأرض، والذي أصبح الآن هو المتبنّى بشكلٍ عام، بأنّ نقل رأي الغير دون ذكر اسم المُبدع يعني أنّ الناقل هو المُبدع، وهذا يُعدّ من السرقة العلميّة. نعم لا شكّ في أنّ ذكر المرجع هو أولى نظراً لتسهيله عمليّة التتبّع والتحقيق.

10 ـ من ناحية أسلوب الكتابة، لا بدّ من القول بأنّه، وخلافاً لكتاباته غير العلميّة والتي نجد فيها غالباً نثراً متكلّفاً[1]، فإنّ أكثرَ كُتبه العلميّة فيها نثرٌ سلسٌ خالٍ من التكلّف وغير مُنغلق. فنجد أنّ من عادته التعبير عن المطالب العميقة والمُشكلة بعبارة بسيطة، وهذا الأمر أدّى إلى أنْ يرى المُتتلمذ عليه أنّ كثيراً من الموارد لا تحتاج إلى أُستاذ ولا إلى شرح، مع أنّ الفهم الصحيح لمراداته وبملاحظه منهجه في استعراض المسائل، يتوقّف على وجود أُستاذ قويّ، وتسلّط نسبيّ على النُّظُم الفلسفيّة السابقة وبالمراجعة المقارنة لملاحظة سائر مؤلّفاته.

4 ـ 1 ـ المفكرون الذين تأثر بهم

لا بدّ من أن يخضع أيّ فيلسوفٍ، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، في نَمَط تفكيره الفلسفيّ، لتأثير كلّ من سبَقه في القضايا الفلسفيّة

(1) مقدّمة صدر المتألّهين على الأسفار، وأيضاً رسالته إلى أستاذه الميرداماد هما نموذجان لهذه الكتابات.

المبحوثة، ومع ذلك فإنّ تأثير هؤلاء المفكّرين لن يكون متساوياً، بل إنّ لبعضهم سهماً غالباً من التأثير. والمُراد من المفكّرين ذوي التأثير أصحاب النظريّات وأهل الرأي. ولو أردنا من خلال ما تقدّم توضيحه أنْ نسرد أسماء العلماء الذين تأثّر بهم **صدر المتألّهين**، فلا بدّ من ذكر مثل **أفلوطين** (المتوفّى 270 م)، وابن **سينا** ـ ومن خلاله **أرسطو** (384 ـ 322 ق. م) ـ **وابن عربي، وشيخ الإشراق، والإمام الرازي، والعلّامة الدواني، والميرداماد**.

ويخضع **صدر المتألّهين** في كثيرٍ من مباحث فلسفته الخاصّة أي الحكمة المُتعالية، وهو نظامه الفلسفيّ، لتأثيرِ مؤلِّف كتاب أثولوجيا والذي كان يظنّ أنّه **لأرسطو**[1]؛ لكنه ـ طبقاً لآخر الدراسات التي نُشرت حوله ـ ثبت أنه **لأفلوطين**. **وملّا صدرا** ـ وفي مواردَ عديدةٍ وبعد إثبات رأيه الخاص ـ يذكر شواهد من الكتاب المذكور، ويذكر أنّ **لأفلوطين** أيضاً مثل هذا الرأي[2].

وأمّا في ما يرجع إلى الفكر الفلسفيّ العام، فإنّه يخضع وبشدّة لتأثير **ابن سينا ولأرسطو** تبَعاً لذلك. وينظرُ باحترامٍ غير عاديّ للشخصيّة العلميّة **لابن سينا**، فيرى أن لا أحدَ يُعادل **ابن سينا** في الذكاء: «ذكائه الذي لا يعدُلُ به ذكاء»[3]. ويكرر وصفه بعبارات من

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 128؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 64، 357؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 317، 340، 460.

(2) كنموذج لذلك انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 128؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 64 إلى 66، 356، 357؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 317، 340 إلى 344؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 277 إلى 280؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 272، 273؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 307 و308، 356، 357؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 97، 98.

(3) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 146؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 325.

قبيل: «فاضل الفلاسفة»[1]، «أفضل فيلسوفان متأخر»[2] ـ أفضل الفلاسفة المتأخرين ـ، «أز بزركترين فيلسوفان دوره إسلامي»[3] ـ من أعظم فلاسفة العصر الإسلامي ـ ، «الرئيس»[4]، «رئيس الفلاسفة»[5]، «الراسخ في الحكمة»[6]، «**الحادّ الفهم**»[7]، «**اللطيف الطبْع**»[8]، كما يصفهُ في موضع بأنّه من آبائه الروحانيين وأجداده العقلانيين[9]. وفي مسألة اتّحاد العاقل والمعقول ـ وعندما يصل إلى مرحلة اليأس ـ يعتذر بأنّه لم يجد حلّاً في كتب **ابن سينا**[10]. وقد تعرّض في كتبه أكثر من خمسائة مرّة لآراء **ابن سينا**: تارة للاستشهاد، وأُخرى للتوضيح، وثالثة للدفاع عنه أمام نقد **الإمام الرازيّ**، **وشيخ الإشراق والعلّامة الدواني**، وسائر الفلاسفة والمتكلّمين، وأخيراً قد يذكره لنقده؛ ولكنّه في مقام النقد وبسبب الدقّة اللامتناهية لـ**ابن سينا** في البحث يسير في البحث باحتياطٍ لاجئاً إلى التفصيل[11].

وقد تأثّر في الفكر العرفاني **بابن عربي** قبل أيّ شخصٍ آخر.

---

(1) نموذج ذلك تجده في: **الأسفار**، ج 2، ص 207.
(2) نموذج ذلك تجده في: المصدر نفسه، ج 9، ص 208.
(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 153.
(4) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 8.
(5) **الأسفار**، ج 3، ص 312؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 151.
(6) **الأسفار**، ج 1، ص 34؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 245؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 138.
(7) المصدر نفسه، ج 9، ص 108.
(8) المصدر نفسه.
(9) المصدر نفسه، ج 2، ص 234، 235.
(10) المصدر نفسه، ج 3، ص 312.
(11) نموذج ذلك تجده في: **الأسفار**، ج 3، ص 321 إلى 335، الفصل 8.

وقد يستلهمُ من آراء ابن عربي أحياناً لحلّ القضايا والإشكالات الفلسفيّة، وقد يجعلُ أحياناً أُخرى من كشفه وشهوده مؤيّداً لصحّة رأيه في مسألةٍ فلسفيّة، يكون قد توصّل إليها عن طريق الاستدلال[1].

وقد تأثّر أيضاً بالسلوك الحِكَميّ **لشيخ الإشراق**. وإن كان منهجه في الفلسفة برهانيّاً، وبالطبع فإنّ الفلسفة هي نتاج الاستدلال الذي يرجع إلى البديهيّات في النهاية، ولا يُمكن تبعاً لذلك من التمسّك بما يتحقّق عن طريق الكشف والشهود[2]، ومع ذلك لا بدّ بنظر **شيخ الإشراق** من أنْ يكون لدى الفيلسوف سيرٌ وسلوكٌ، وأن يكون واجداً للكشف والشهود أو لا أقل من أن يكون ممَّن هذّب نفسه، حتّى لا يقعَ في الخطأ في سيره العقلانيّ، ذلك لأنّ كونه أسيراً للهوى والهوس وتعلّقه بالدنيا يُوجب الاختلال في الفكر والاعوجاج في السلوك العقليّ أيضاً، ويؤدّي بشكلٍ طبيعيّ إلى المُغالطة والوصول إلى نتائجَ خاطئةٍ[3]. ويُوصي **شيخُ الإشراق** طالبي الفلسفة والحكمة باتبّاع ذلك الطريق[4]. كما أنّ **صدر المتألّهين** مضافاً إلى التزامه بذلك عملاً يُوصي من يقرأ مؤلّفاته بذلك[5]. ولذا ينظرُ بعين الاحترام

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 198، 266 إلى 268؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 357، 358، 364؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 286 إلى 289.

(2) لمزيد تفصيل انظر: الفصل الثاني، 1 ـ 4.

(3) يوضح صدر المتألّهين في: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 330، و331 كيفية تأثير تهذيب النفس أو اتباع الهوى على طريقة الإنسان في التفكير.

(4) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، (طهران، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، 1355)، في ثلاثة مجلدات، ج 1، ص 111 إلى 113؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 13، 13.

(5) **الأسفار**، ج 1، ص 12؛ العرشيّة، ص 286، 287.

لشيخ الإشراق، مضافاً إلى مدحه له بذكائه غير العاديّ ودقّة نظرِه[1].

أمّا تأثير مُفكّرين آخرين **كالإمام الرازي والعلّامة الدواني**، **فيرجع غالباً إلى أنّ ذلك كان يدفعُ بصدر المتألّهين** ـ نظراً لعدم قبوله بآرائهم أو عدم نُضج ما ذكروه من نقدٍ على **ابن سينا** ـ إلى أنْ يسعى ليُضفي مزيداً من الوضوح على المسائل الفلسفيّة أو ليقدّم شيئاً جديداً وحلّاً جديداً لتلك القضايا[2]. وقد كان **لشيخ الإشراق** مثلُ هذا الدور مضافاً إلى ما تقدّم. فهو مع احترامه **لابن سينا** يُعلن رفضه، وفي مباحث عديدة، لما يتبنّاه المشّاؤون لا سيّما في اتّجاهه لمناقشة آراء **ابن سينا**؛ ولكن **صدر المتألّهين** يُناقش **شيخ الإشراق** دفاعاً منه عن **ابن سينا**؛ ولعلّنا لا نبالغُ إنْ قلنا: إنّ أصالةَ الوجود والتشكيك في الوجود وهما المسألتان الرئيسيّتان من بين مسائل الحكمة المُتعالية إنّما ولدتا نتيجة هذا النقاش والنزاع[3].

وأمّا تأثيرُ **الميرداماد** عليه، فهو غير بيّن ولا ظاهرٍ في مؤلّفاته، وإنّما يظهر ذلك متى قُمنا بمقارنة آراء هذين الفيلسوفين في الجملة. فإنّنا من خلال هذه المقارنة نُدرك كيف أنّ رأي **صدر المتألّهين** في

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 147: (الشيخ الإلهيّ صاحب الإشراق مع صفاء ذهنه وكثرة ارتياضه بالحكمة ومرتبة كشفه).

(2) نموذج ذلك في ما يرجع إلى الإمام الرازي، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 389 إلى 391؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 140، 41، 206، و207، 261، 262، 380 إلى 383، وفي ما يرجع إلى العلّامة الدواني، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 407، 408، 422، 423؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 207 إلى 209؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 63 إلى 78.

(3) نموذج ذلك تجده في: **الأسفار**، ج 1، ص 39 إلى 44، 54 إلى 63؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 19 إلى 23.

بعض المسائل يُعدّ تتمّةً لرأي **الميرداماد**، كما في مسألة العلم التفصيلي لله (عزّ وجل) بالأشياء[1]، بل وفي بعض الموارد يكون السؤال من قِبَل **الميرداماد**[2] ودور **صدر المتألّهين** هو الجواب فقط، كما في أصالة الوجود أو اعتباريّته. وفي بعضها الآخر يؤدّي اختلاف الرأي بين الفيلسوفين واستدلال **الميرداماد** ودفاعه إلى ولادة أفكار جديدة، وذلك كما في رأي **الميرداماد** حول أنَّ القولَ بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، وهو أمرٌ يتّفق عليه الفلاسفة السابقون عليه، مستلزمٌ للقول بأصالة الماهيّة[3]، ومن الطبيعيّ أن يُخالف **صدر المتألّهين** أُستاذه في ذلك؛ لأنّه يرى القول بأصالة الوجود، ولذا وخلافاً لكلّ من سبَقه يُنكر وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج؛ وكذلك أيضاً في مثال ما يراه **الميرداماد** من أنّ القول بأصالة الوجود مستلزمٌ لصدق المفهوم الواحد للوجود على مصاديق مُتباينة وهو أمرٌ محال[4] فيما يُقدّم **صدر المتألّهين** لعلاج ذلك نظريّة الوحدة التشكيكيّة لمفهوم الوجود.

---

(1) انظر مصنّفات الميرداماد، (طهران، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، 1381) ج 1، ص 70 إلى 182 و194 إلى 196، مقارنة بـ: مع **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 191 إلى 195.

(2) المصدر نفسه، ص 504.

(3) المصدر نفسه، ص 507.

(4) **مصنفات الميرداماد**، ج1، ص507.

الفصل الثاني

الحكمة المُتعالية

مكانة الفلسفة قبل ظهور الحكمة المُتعالية

نلحظ في مجال الفكر الإسلاميّ قبل **صدر المتألّهين** وجود اتّجاهات ثلاثة حول أهمّ المسائل التي يقع البحث عنها في الفلسفة ـ كوحدة الواقع أو كثرته، الأحكام العامّة للوجود، أحكام الماهيّة، المسائل الراجعة إلى الإدراك، الموادّ الثلاث، العليّة، الثبات والتغيّر، الجوهر والعرض، الله وصفاته وأفعاله، النفس وقواها، حُدوث أو قِدَم روح الإنسان، زوالها أو خلودها، المعاد وكيفيّته ومسائلَ أُخرى ترتبط بهذه المسائل بنحوٍ ما ـ وهذه الاتّجاهات هي: الاتّجاه الفلسفيّ، الاتّجاه العرفانيّ والاتّجاه الكلاميّ؛ وبعبارة أُخرى: قبل **صدر المتألّهين** كنّا نشهد وجود ثلاث رؤى كونيّة متغايرة: الرؤية الكونيّة الفلسفيّة، الرؤية الكونيّة العرفانيّة والرؤية الكونيّة الكلاميّة.

أمّا الرؤية الكونيّة الفلسفيّة، فهي نتاجٌ عقليّ؛ لأنّ أساسها

وجذورها وطريقة البحث فيها ومنهج توسعها عقليٌّ. فهذه الرؤية الكونيّة هي نتاجُ المقولات البديهيّة حيث تُجعل ضمن استنتاجاتٍ منطقيّة، أو بحسب المصطلح في قالب برهانيّ. وأمّا الرؤيَة الكونيّة العرفانيّة، فهي نتاجُ الكشف والشهود. فالعارف يشهدُ الحقائق ويجعلها أساساً، مُعتمِداً على المنهج العقليّ في تكاملها والاستنتاج منها. وأمّا الرؤية الكونيّة الكلاميّة، فهي على ما يزعم المُتكلّمون نتاجُ النقل. فوظيفة المتكلّم الدفاع عن التعاليم العقائديّة الدينيّة التي ورد النصُّ عليها في القرآن والروايات[1]، وهو يتمسّك في سبيل أداء هذه الوظيفة بأيّة وسيلة مُمكنة، سواء كانت من العقل أم من النقل، ويستخدم أيّ منهجٍ يُفيده في ذلك سواء كان منهجاً برهانيّاً أم منهجاً جدليّاً.

وتحوي الرؤية الكونيّة الفلسفيّة على مَشربين، هما المشرب **المشائيّ** والمشرب الإشراقيّ، وأعظمُ الفلاسفة المشّائين وأدقهم هو **ابن سينا**، كما أنّ فيلسوف الإشراق ومُحيي هذا المشرب بين المسلمين هو **الشيخ شهاب الدين السهرورديّ**. وإنْ كان الاختلاف بين النظام المشّائي **لابن سينا** والنظام الإشراقيّ **للسهروردي** ـ وهما أهم نظامين فلسفيّين للمشائيّة والإشراقيّة في الفكر الإسلاميّ وأكثرهما دقّة ـ لا يصل حدّاً يُمكّننا من جَعلهما نوعين مُختلفين من الرؤية الكونيّة؛ ولكن على الرغم من ذلك ونظراً إلى أنَّ الاختلاف بين هذين النظامين كان له تأثيره على مصير الحكمة المُتعالية، كان

---

(1) انظر: عضد الدّين الإيجيّ، **المواقف** (بيروت، مكتبة المتنبي ومكتبة سعد الدين)، ص 7: «الكلام علمٌ يُقتدَر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشّبه. والمُراد بالعقائد ما يُراد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينيّة المَنسوبة إلى دين محمد (ص)». الملّا عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، (أصفهان، مهدوي) الطبعة الحجريّة، ص 3.

لا بدّ من ملاحظة وجوه الاختلاف بينهما، والنظر إليهما على أساس أنّهما يُشكلان رؤيتين كونيّتين مُتغايرتين. وكذلك الرؤية الكونيّة الكلاميّة تحوي اتّجاهات مُختلفة، وأهمّ هذه الاتّجاهات، التي تُضاد الفلسفة، هي الاتّجاه الأشعري[1] والاتّجاه المعتزلي[2]، ولكن بما أنَّ اختلافهما عن الفلسفة كان دخيلاً في تحديد مصير الفلسفة دون اختلافهما مع بعضهما، فسنصرف النظر عن الفصل بينهما، ونعرُض لما يتبنّيانه من آراء على الضدّ من الفلسفة إجمالاً على أساس الرؤية الكونيّة الكلاميّة. كما لا نُغفل القول بأنّ الرؤية الكونيّة العرفانيّة، وإن كانت تشمل آراء العرفاء الذين سبقوا **ابن عربي**، ولكنّها بعد ظهور **ابن عربي** انحصرت في آرائه وآراء شرّاح آثاره.

يظهرُ ممّا تقدّم أنّنا قبل **صدر المتألّهين** نواجه، في مجال الرؤية الكونيّة، وبعبارة أُخرى في النظر إلى الوجود والإجابة عن الأسئلة المتعلّقة بمعرفته، أربع رؤى كونيّة في الجملة هي: الرؤية الكونيّة الفلسفيّة المشّائية، الرؤية الكونيّة الفلسفيّة الإشراقيّة، الرؤية الكونيّة العرفانيّة، والرؤية الكونيّة الكلاميّة.

نعم لا بدّ من التعرض هنا أيضاً للرؤية الكونيّة الدينيّة، فإنّها لا تخلو من تأثيرٍ على النزاع المذكور أعلاه. والمقصود من الرؤية الكونيّة الدينيّة النظرة التي يحملها الدِّين عن الوجود، والإجابات التي يملكها عن الأسئلة المذكورة أعلاه. ومن الواضح أنّنا لن نجد الرؤية الكونيّة الدينيّة مدوّنة أمامنا في النصوص الدينيّة، بل لا بدّ لنا من اعتماد المنهج النقليّ لاستخراجها ضمن رؤية دينيّة من الداخل، من ثنايا النصّ الدينيّ، أي القرآن والروايات المُعتبرة، وذلك بنحو

---

(1) انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، (قم، الشريف الرضي)، ج 2، ص 85 إلى 94.

(2) المصدر نفسه، ص 49 إلى 78.

يُشابه منهج العلّامة **الطباطبائيّ** في الميزان أو يشابه إلى حدٍّ ما منهج استنباط الأحكام الفقهيّة من النصوص الروائيّة. ولا يخفى أنّ الرؤية الكونيّة الدينيّة لا تُعتبر رؤية مُنافِسة للرؤى الكونيّة الأربع المتقدّمة، بل جرت العادة على أن يرى كلّ فيلسوفٍ أو عارفٍ أو متكلّم أنّ الرؤية الكونيّة الدينيّة تنطبقُ على نظامه الفكريّ المُتبنّى لديه، وذلك لأنّه من جهةٍ يرى أنّ نظامه الفكريّ هو النظام الصحيح والمُطابق للواقع، كما يرى من جهةٍ أُخرى أنّ مقتضى إيمانه الدينيّ أن تكون الرؤية الكونيّة الدينيّة هي أيضاً صحيحة ومطابقة للواقع، ولا مفرّ له إلّا من مطابقة الرؤية الكونيّة الدينيّة، ولو باللجوء إلى التأويل والتوجيه، مع نظامه الفكريّ المُتبنّى لديه، وإلّا يقع في التناقض. وصحةُ هذه الدعوى فيما يتعلّق بالمتكلّمين الذين يرون أنفسهم أولياء الرؤية الكونية الدينيّة أوضح من أن تحتاج إلى دليلٍ أو شاهدٍ، كما تتضّح هذه الدعوى فيما يتعلّق بالاتّجاهات الثلاثة الأُخرى بملاحظة استشهاد هؤلاء ـ وإن كان بشكلٍ نادرٍ ـ بالآيات، وكذلك بالرجوع إلى دراساتهم التفسيريّة[1]. إذاً لم تكن الرؤية الكونيّة الدينيّة في ساحة الصراع مع الرؤى الكونيّة الأربع الأُخرى طرفاً خامساً في هذا الصراع، بل كانت دائماً وراء الستار وكان تأثيرها يأتي في طول تأثير هذه الأربع. فكلُّ رؤية كونيّة عندما تواجه النصّ الدينيّ تسعى لتفسيره بما يخدم رؤيتها لصالحها وفي مواجهة الآراء الأخرى، واعتماداً منها على ذلك تقوم بتوجيه الاتّهام للآخرين. فبعض

(1) كنموذج لذلك انظر: ابن سينا، **الرسائل**، (قم، بيدار)، ص 311 إلى 334، **تفسير سورة التوحيد والفلق والناس**. **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 540، 541 (فهرست الآيات). محمّد داوود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، مع مقدّمة وتصحيح وتعليق للسيد جلال الدين الأشتياني (طهران، علمي فرهنگي، 75)، ص 200 إلى 1228 (فهرست الآيات).

المتكلّمين استندوا إلى هذه النصوص ليعتبروا بعض الفلاسفة من مُنكري ضروريّ الدّين وليحكموا بكفرهم. والمثال البارز لذلك النظرة العِدَائيّة من قبل **الغزاليّ** للفلسفة والفلاسفة في كتاب تهافت الفلاسفة. إن تكفيرَ **ابن سينا** وقتل **شيخ الإشراق** وعُزلة **صدر المتألّهين**، كانت جميعاً نتاجَ هذا النمط من التفكير. وفي المقابل اتّهم الفلاسفة المتكلّمين بالقشريّة وسوء الفهم وعدم التعمّق في الحقائق الدينيّة[1]. كما يصف بعض العرفاء قَدَمَ الفلاسفة التي تقوم

---

(1) نموذج ذلك ما يذهب إليه ابن سينا من أنّ آراء بعض المُتكلّمين غير قابلة لأن يُتعرّض لها إطلاقاً: «من شاء أن يقف على ذلك، فليرجع إلى ما هذَوا به من أقاويلهم التي لا تستحقّ فضل الاشتغال بها»، وكذلك عندما يتعرّض لبعض آراء هؤلاء يقول: «فهؤلاء ليسوا من جملة المميّزين» (انظر: ابن سينا، **الشفاء**، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404، في عشرة مجلدات، **الإلهيّات**، ص 33 و34. ولا يجد شيخ الإشراق في هؤلاء أصحاب فكر سليم ولا أهل ذوق: «هؤلاء قوم نبغوا في ملّة الإسلام ومالوا إلى الأمور العقليّة وما كانت لديهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفيّة من الأمور الذوقيّة...» (**مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 205**). وصدر المتألّهين لديه رأي مُشابه لرأي ابن سينا وشيخ الإشراق حول هؤلاء: (والعجب أنّ أشباه هؤلاء القوم ممّن يُعدّون عند الناس من أهل النظر، وهذا هو العذر في إيرادنا شيئاً من هوَساتهم في هذا الكتاب، إذ العاقل لا يُضيّع وقته بذكر هذه المجازفات وردّها) (**الأسفار**، ج 1، ص 78). كما لا يرى فيهم أشخاصاً مؤهلين للخطاب والبحث: «**أقوام ليسوا من أهل المخاطبة**» (المصدر نفسه، ص 172). كما يرى فيهم أهل جدل لا علم لهم: «الجدليين المتّسمين بأهل النظر وأولياء التميز، العارين عن كسوة العلم والتحصيل» (المصدر نفسه، ص 206). ثم يذمّهم بشدّة ويرى أنّهم من ذوي الآراء الفاسدة. يقول: «أكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة، من هذا القبيل كتعدّد القُدماء وإثبات الإرادة الجزافيّة...» (المصدر نفسه، ص 362، 363). ويصفهم بقطّاع طريق الآخرة وأنّ دورهم دور السوفسطائيين في أُمّة الإسلام: «هؤلاء قطّاع طريق الآخرة على المسلمين في الدورة الإسلاميّة بإزاء ما في دور الأقدمين من السوفسطائيّة» (المصدر نفسه،=

على الاستدلال في فهم الحقائق والأسرار الدينيّة بأنّها خشبيّة[1]، ويرى بعض الفلاسفة أحياناً أنّ دعاوى العرفاء غير عقلانيّة[2]. نعم كان للرؤية الكونيّة الدينيّة تأثيرٌ آخر أيضاً على الفلسفة يرجع إلى أنّ ما يتبنّاه الدّين في معرفة الوجود، ممّا تعرّض له القرآن الكريم والروايات المُعتبرة، كان له تأثيره على الفلاسفة في كيفيّة معالجتهم للمسائل وفي طرحهم لمسائل جديدة وفي تقديمهم لاستدلالاتٍ جديدة أيضاً.

ممّا تقدّم يُمكننا الحدس بحجم المعركة التي كانت تدور رحاها قبل صدر **المتألّهين** في ما يرتبط بالكثير من القضايا التي كانت تُواجهها الفلسفة. ومن الواضح أنّ مثل هذه المعركة كانت تتطلّبُ أشخاصاً يؤدّون دوراً وسَطاً يُمكّنهم وإلى حدٍّ ما من التوفيق بين

= ج 5، ص 159). كما يَعتقد بأنّهم قد بسطوا أرجلهم بأكثر ممّا يسع بساطهم يقول: «إنّ أكثر ما رأينا منهم يَخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلّمون في الإلهيّات وهم يجهلون الطبيعيّات ويَتعاطون الحُجج والقياسات ولا يُحسنون المنطق والرياضيَّات ولا يعرفون من العلوم الدينيّة الّا مسائل خلافيَّات وليس غرضهم في العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن أدناس الصفات والملَكات، بل طلب الرئاسة والجاه وإرجاع الخلائق إلى فتاواهم وحكوماتهم ولأجل ذلك يُضمرون النفاق ويُعادون أهل الحكمة والمعرفة» (المصدر نفسه، ج 5، ص 201، 202). وكذلك انظر: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 136، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 109. **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 660، 661؛ **مفاتيح الغيب**، ص 235 و236؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 64؛ **رسالة في الحدوث**، ص 10، 11.

(1) من هؤلاء مولوي حيث يقول:
قدَم الاستدلاليين خشبيّة والقدم الخشبيّة ليست قويّة.

(2) من ذلك ابن سينا حيث يرى في أقوال العرفاء أقوالاً تخيّليّة شعريّة، وذلك إشارة منه إلى عدم كونها عقليّة يقول: «أقوال مخيّلة شعريّة صوفيّة» (**الشفاء**، الطبيعيات، ج 1، كتاب النفس، ص 213).

الآراء، وإنْ لم يتمكّنوا من ذلك، فإنهم يؤدّون دورَ الحَكَم الذي يحكم لصالح أحد الطرفين اعتماداً منه على أدلّة مُتقَنةٍ. **وابن سينا** كان من هؤلاء الوسطيّين، فهو وإن لم يكن يحمل نظرةً حسنةً عن العرفان في البدايات وكان لا يرى للمدّعيات العرفانيّة أي وقْع[1]، ولكنّه في آخر عُمُره أصبح ممّن يعتقد بذلك، وهو تعرَّض في النمط التاسع من الإشارات والتنبيهات، وهو آخر مؤلَّفاته، لشرح وبيان بعض المباحث العرفانيّة، كما كان يسعى للتوفيق في هذه المباحث بين الفلسفة والعرفان، وإن لم يُكتب له النجاح في ذلك. وأمّا وسطيّة **شيخ الإشراق** فتتمثّل في أصل بناء حكمة الإشراق، والذي قام على أساس التقارب بين الفلسفة والعرفان. ولكنّ هذا النظام الحِكَميّ الفلسفيّ، وقبل أن يُكتب له النجاح في ذلك، كُتب له النجاح في أن يُقدّم مشرباً فلسفيّاً آخر مُقابل المشرب المشّائيّ.

وسعى الخواجة **نصير الدين الطوسيّ**، وهو عَلَمٌ في الفلسفة وعَلَمٌ في علم الكلام، ومن خلال تدوينه لكتاب تجريد الكلام (تجريد الاعتقاد)، للمُصالحة والحُكم بين الكلام والفلسفة. ونجاحه في هذا الأمر أدّى إلى أن يضع خاتمةً للصراع بين المتكلّمين والفلاسفة، وبعده احتلّت الفلسفة مكانةَ الكلام في المسائل المشتركة بينهما، وذلك في غالب المسائل، كما تشهد لذلك غالب الكُتُب الكلاميّة اللاحقة على الخواجة. فعلمُ الكلام إذاً خرج من ساحة الصراع، ولكن الصراع بين المشّاء والإشراق والعرفان بقي مُستمرّاً، ولا زال يبحث عن شخصيّة وسطيّة. ولقد سعى **ابن تُركة** (المتوفّى سنة 835) للتوفيق بينهما، ولكنّه لم يُكتب له النجاح. وأقام العلّامة **الدوانيّ** ومن خلاله طرحه لما سمّاه بـ (ذوق التألّه)، والذي كان منه نوعاً من

---

(1) **الشفاء**، الطبيعيات، ج1، كتاب النفس، ص213.

القبول بوحدة الوجود، ونوعاً من الوسطيّة بين الفلسفة والعرفان في مسألة الوحدة والكثرة[1]. وقد لاقى طريق الحلّ الذي قدّمه **الدوانيّ** بداية وإلى حدٍّ ما نوعاً من القبول، إلّا أنّ مصيره كان الرفض بعد أن سُجّلت عليه العديد من الإشكالات، وأخيراً لا بدّ من أنْ نتعرّض بالذكر **للميرداماد** الذي أطلقَ على ما قام به في نظامه الفلسفيّ تسميَة (الحكمة اليمانيّة)[2]، وهو عبارة عن تقرير معدّل مُصحَّحٍ لرأي **الدوانيّ**[3]. وهذا التقرير بقي مقبولاً لدى **صدر المتألّهين** إلى فترة، وقد دوّن رسالته في سريان الوجود لتوضيح هذا الرأي. وأمّا النظريّة الحاكمة على هذا التقرير ـ كما هو الحال في نظريّة (ذوق التألّه) ـ فهي أصالة الماهيّة[4]، وهي مردودةٌ طبعاً، وكانت نتيجة ذلك أنْ بقيت المُشكلة كما هي إلى أنْ كُتبَ النجاح **لصدر المتألّهين** بتقديم حلٍّ لها عبر الحكمة المُتعالية.

الحكمة المُتعالية

الحكمة المُتعالية تشكّل نظاماً فلسفيّاً متكاملاً، كالنظام المشائيّ **لابن سينا**، والنظام الإشراقيّ **للسهروردي**، وهي تشمل مباحث الإلهيّات بالمعنى الأعمّ والإلهيّات بالمعنى الأخصّ وعلم النفس، فيما تشكّل مسألة (أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة) الفصلَ الذي

---

(1) العلّامة الدوانيّ، **الرسائل المختارة**، (أصفهان مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامّة، 1364)، (تفسير سورة الإخلاص)، ص 52 إلى 54.

(2) **جذوات ومواقيت**، ص 99، 170.

(3) **جذوات ومواقيت**، ص 93 و94؛ **نبراس الضياء وتسواء السواء**، ص 67.

(4) **نبراس الضياء وتسواء السواء**، ص 67 التعليقة رقم 4، مع ما ورد في صفحة 65: «فإذن كلٌّ من الجائزات أي المُمكنات، تعرُضه إضافةُ المجعوليّة بالفعل بحسب مراتب نفس الذات».

تمتاز به الحكمة المُتعالية عن النظامين الفلسفيّين المشائيّ والإشراقيّ، وهي التي يعتمد عليها في حلّ الكثير من المشاكل الفلسفيّة. فكما أنّ تمام خصائص الإنسان ترجع في نشأتها إلى النفس الناطقة لديه، وهي الفصل المُميّز له عن سائر الحيوانات، فإنّ كافّة خصائص الحكمة المُتعالية ترجع في نشأتها إلى مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، التي كانت لها نتائجها في مُختلف أبواب الفلسفة. فهذه المسألة هي مفتاحٌ في هذا النظام الحِكَميّ، وقد تمكّن **صدر المتألّهين** من خلال هذا المفتاح من فتح الأقفال الفلسفيّة المُغلقة، وكُتبَ له في ظلّ ذلك النجاحُ والتوفيق في كثيرٍ من المجالات. من ذلك:

1 - النجاح في طرح مسائل جديدة لم يتمّ التعرّض لها في النظامين الفلسفيّين المشائيّ والإشراقيّ، كما في الوجود الطوليّ (الجمعيّ) للماهيّة[1]، كون النفس جسمانيّة الحدوث[2]، قاعدة (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء)[3]، التقدّم بالحقيقة والتقدّم بالحقّ[4].

2 - النجاح في تقديم طرقِ حلٍّ لمسائلَ في النظامين المذكورين ممّا لم

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 262 و263؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 304، 363، 397؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 285 و286 و301؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 368 إلى 370.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 330؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 109؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 13، 38، 147، 326، 333، 334 إلى 348، 378، 393، 461.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 368 إلى 372، الفصل 34، ج 6، ص 110، 118 الفصل 12.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 257.

يكن قابلاً للحلّ. ككون المعلول رابطاً[1]، الحدوث الزمانيّ للعالم الجسمانيّ[2]، المعاد الجسمانيّ[3] والمُثُل الأفلاطونيّة[4].

3 - النجاح في تقديم توجيهٍ فلسفيّ صحيحٍ لمسائلَ في النظامَيْن المذكورين التي لا توجيه فلسفيّاً صحيحاً لها، ككيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود[5]، كيفيّة ارتباط السيّال بالثابت[6]، كيفيّة ارتباط الحادث بالقديم[7]، كيفيّة العلم الذاتيّ التفصيليّ لله عزّ وجلّ بالأشياء[8] وعلّة الموت الطبيعيّ[9].

4 - النجاح في تقديم استدلالات جديدة، كبرهان الصديقين **الصدرائيّ**[10]، إثبات أنّ علم الله (عزّ وجل) بالأشياء حضوريّ[11] وإثبات الشعور لدى كافّة الموجودات[12].

---

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 299 و300.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 282 إلى 332، الموقف العاشر.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 185 إلى 218.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 46 إلى 81، الفصل 9.

(5) انظر: الأستاذ مصباح، **آموزش فلسفه**، ج، ص 340.

(6) **الأسفار**، ج 2، ص 392 إلى 394؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 61، 62، 65، إلى 69، 175 إلى 177؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 35؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 283 إلى 285، 300؛ المصدر نفسه، ج8، ص256، 257.

(7) المصدر نفسه، ج 2، ص 131 إلى 138، 392 إلى 396، الفصل 39؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 128 إلى 141.

(8) المصدر نفسه، ج 6، ص 263 إلى 290.

(9) المصدر نفسه، ج 5، ص 263؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 105 إلى 107، 294؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 50، إلى 53، 55، 56، 68، 196، 237 إلى 239، 321.

(10) المصدر نفسه، ج 6، ص 14 إلى 16.

(11) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 191 إلى 196.

(12) **الأسفار**، ج 6، ص 139 و140.

5 ـ النجاح في حلِّ الإشكالات التي لم تُحلّ، أو تقديم إجاباتٍ جديدة عن الإشكالات التي قد تمّ حلّها أو تقديم إشكالاتٍ جديدة والإجابة عنها، كالإجابة عن الإشكالات المتعلّقة بالوجود الذهنيّ[1]، الإجابة عن إشكال **ابن كمونة** (المتوفّى سنة 676)[2]، الإجابة عن الإشكالات التي طرحها **الإمام الرازيّ**، الإجابة عن كثيرٍ من إشكالات **شيخ الإشراق** على المشّائيين وعلى أصالة الوجود[3]، وطرح إشكال على قاعدة إمكان الأشرف والجواب عن ذلك[4].

6 ـ النجاح في اتّخاذ مواقفَ جديدة في مسائل مطروحة سابقاً، وذلك مقابل الموقف الذي كان يتّخذه عامّة الفلاسفة، كالموقف الإيجابيّ من الحركة الجوهريّة[5]، في اتّحاد العاقل والمعقول[6]، في القيام الصدوريّ للصوَر الجزئيّة بالنفس[7]، في تجرّد الخيال[8] وفي الوحدة الشخصيّة للوجود[9].

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 277 إلى 290، 299، إلى 303، 308 إلى 314، 333 إلى 326؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 303، 304؛ 363 إلى 366؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 243 و244، 250 و251؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 324.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 58 إلى 63.

(3) المصدر نفسه، ج 39 إلى 44، 54 إلى 63.

(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 254 إلى 257.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 61 و62، 64 إلى 67، 85 إلى 93، 101 إلى 105؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 289 إلى 294.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 312 إلى 335.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 264، 265، 287 إلى 292؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 480، 305 إلى 309؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 289 إلى 294.

(8) المصدر نفسه، ج 3، ص 475 إلى 487، الفصل 6؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 234 إلى 241، 299؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 191.

(9) المصدر نفسه، ج 2، ص 292: «فكما وفّقني الله تعالى بفضله ورحمته إلى=

7 ـ النجاح في البحث عن بعض المسائل التي تمَّ التعرّض لها في مؤلّفات الفلاسفة السابقين، والتي كانت مُجملةً أو مُبهمةً سواء لناحية طرحها أم طرق حلّها، كما في بحثه عن مقولة **ابن سينا**: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر»[1][2] أو البحث عن مقولة الحكماء: «العلم بالسّبب التامّ يُوجب العلم التامّ بالمعلول»[3] ومقولة هؤلاء بأنّ: «العلم بذي السّبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه»[4][5] والبحث عن العلاقة بين النفس وقِوَاها[6].

8 ـ النجاح في تعميق مسائل مطروحة سابقاً كتنزيه الله عزّ وجل[7]

= الاطلاع على الهلاك السرمديّ والبطلان الأزليّ للماهيّات الإمكانيّة والأعيان الجوازيّة فكذلك هداني ربيّ بالبُرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود مُنحصراً في حقيقة واحده شخصيّة لا شريك له في الموجوديّة الحقيقيّة ولا ثانيَ له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّار وكلّ ما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته» وكذلك أيضاً ص 299 إلى 301.

(1) ابن سينا، **التعليقات**، (قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1379)، ص 34.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 391 إلى 393.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 387 إلى 395، الفصل 20.

(4) ابن سينا، **الشفاء**، المنطق، ج 3، كتاب البرهان، ص 85، الفصل الثامن.

(5) **الأسفار**، ج 3، ص 396 إلى 403، الفصل 21.

(6) المصدر نفسه، ج 6، ص 377؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 255، 256؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 51، 52، 71، 124، 134، 135، 221 إلى 230؛ المصدر نفسه، ج9، ص 56 إلى 65.

(7) لم يتمّ طرح هذه المسألة بشكل مستقلٍّ تحت عنوان التشبيه والتنزيه، ولكنّ الاعتقاد بقاعدة: «بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء» مُستلزم للتعمّق في مسألة التشبيه والتنزيه أيضاً. انظر: مطهري، **مجموعة آثار**، (طهران، صدرا)، في ثلاثة وعشرين مجلداً، ج 9، ص 165 إلى 168.

والتوحيد الأفعاليّ[1].

9 ـ النجاح في رفع التعارض عن بعض الآراء التي كان يظهر أنّها مُتعارضة، كرفع التعارض بين النظريّات الكلاميّة والفلسفيّة فيما يتعلّق بحدوث الأشياء والعالم أو قِدَمهما الزمانيّ، وذلك عن طريق إثبات عدم التنافي بين دوام الفيض، وهو مدّعى الفلاسفة، والحدوث الزمانيّ للأشياء، وهو مدّعى المتكلّمين[2]، وأيضاً رفع التعارض بين الآراء الفلسفيّة والعرفانيّة فيما يتعلّق بالوحدة الواقعيّة (الخارجيّة)، والتي هي مدّعى العرفاء، والكثرة الواقعيّة (الخارجيّة)، وهي مدّعى الفلاسفة، عن طريق الجمع بين الوحدة الواقعيّة وكثرة الشّؤون[3].

10ـ النجاح في تحديد الرأي الحق في أهمّ المسائل المُتنازع عليها، كإثبات التركيب الاتّحاديّ بين الصورة والمادّة (مقولة **السيّد الصدر**) ونفي التركيب الانضماميّ بينهما (مقولة **المشهور**)[4]، إثبات أنّ التشخّص يكون بالوجود (قول **الفارابيّ**) لا بالعوارض المشخّصة (القول المشهور)[5]، إثبات التشكيك في الوجود ونفي التشكيك في الذاتيّ (مقولة **شيخ الإشراق**)، وكذلك نفي التشكيك في العرضيّ (مقولة **المشّائين**)[6]، وإثبات تعلّق الجعل بالوجود ونفي تعلّقه

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 369 إلى 379، الفصل 11.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 282.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 282 إلى 309.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 10 إلى 15.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 427 إلى 446 مع ج 6، ص 19 إلى 33 مع الشواهد الربوبية، طبعة بنياد صدرا، ص 164، 165.

بالماهيّة (مقولة **شيخ الإشراق**) ونفي تعلّقه باتّصاف الماهيّة بالوجود (قول **المشّائين**)[1].

11- النجاح في تصحيح بعض الاستدلالات التي تحتوي على مُغالطةٍ، كاستدلال **شيخِ الإشراق** على وجود الله، وكذلك استدلال المحقق **الخفريّ** (المتوفّى سنة 942) على ذلك دون استناد في ذلك إلى إبطالِ الدور والتسلسل[2].

1 ـ 2 ـ الخاصية المميّزة للحكمة المُتعالية

ولو أردْنا أن نُدركَ بشكل أفضل دور أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة كفصلٍ مُميّز للحكمة المُتعالية، فلا بدّ لنا من ملاحظة أنّ الجذر الرئيسيّ في الكثير من الأخطاء التي وقعت فيها النُّظم الفلسفيّة السابقة على **صدر المتألّهين** ترجع في النهاية إلى الخلط بين الأمور الذهنيّة والواقعيّات الخارجيّة، وذلك لأن، وكما سوف نرى في أصالة الوجود، المفاهيم والماهيّات هي صوَر للواقع الخارجيّ لا سيّما الماهيات فإنّها صورةٌ تامّةٌ[3] تنطبق على الواقع، ومن الواضح أنّ التصوير الشفّاف والمُنطبق تماماً على صاحب الصورة يؤدّي إلى أن يقع الإنسان في الخلط بين الصورة وبين صاحب الصورة. فيظنُّ

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 213 إلى 215، 398؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 290، 381.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 30 إلى 36.

(3) في كلمة «تامة» إشارةٌ إلى أنّ الماهيّة هي من الكمالات الذاتيّة لمصاديقها وإلى كونها محدودة بحدّ وجوديّ، وذلك خلافاً للمفاهيم غير الماهويَّة التي لا تحكي عن محدوديَّة مصاديقها. لمزيد توضيح حول هذا انظر: السيّد علي مدرّس، **مجموعه مصنّفات حكيم مؤسس آقا علي مدّرس طهراني**، (طهران، اطلاعات، 1378)، في ثلاثة مجلّدات، ج 2، ص 226 إلى 228.

أنّ الصورة هي صاحب الصورة ويرتّب خواصّ وأحكام كلٍّ واحدةٍ منهما على الأخرى خطأً منه. ولنفترض أنّك ترى شخصاً أمامك يقوم ببعض الحركات الجمبازيّة الجميلة وهو ماهرٌ فيها تماماً، فتقصد أن تتعلّمَ منه هذه الرياضة. فتتّجه ناحيته ولكنّك تجد نفسك أمام مرآة شفّافة تماماً قد احتلّت الحائط المواجه لك تماماً، وتُدرك أنّك كنت إلى الآن تُشاهد صورةً عن الواقع لا الواقع نفسه، ولكنّ الصورة تنطبقُ على الواقع بشكلٍ تامٍّ بنحو يجعلك تظنُّ أنّها الواقع، وأن ترى في الصورة صاحب الصورة، وأنّه نفس ذلك الشيء الذي له شكْلٌ ولوْنٌ وحرَكةٌ. ومن الواضح أنّك لو لم تتّجه ناحيته ولم تُدرك وجود المرآة فإنّك سوف تبْقَى على ما كنت تعتقدُ به خطأً، وتظنُّ أنّ الواقع هو عين ما تراه وأنّه لا وجود لصورةٍ وصاحب صورة. وكذلك الحال هنا، فإنّ المفاهيم، ولا سيّما الماهيّات هي تصاوير شفّافة تنطبقُ على الواقع. ولمّا كان طريق إدراك الإنسان العادي للواقعيّات الخارجيّة إنما يتحقق من خلال هذه المفاهيم والماهيّات، ولا يُمكنه أن يُدركَ الواقع مباشرةً دون توسّط هذه الصور المذكورة، فهو يظنُّ أنّ هذه الصورة هي الواقع الخارجيّ، وتبعاً لهذا الظنّ يقوم أحياناً بترتيب أحكام الماهيّات، والتي هي أحكامُ هذه الصور الذهنيّة عن الواقعيّات، على نفس الواقعيّات التي ترجع إليها هذه التصاوير؛ كما قد يقوم بأمرٍ مُعاكس أحياناً، فيرتّب أحكامَ الواقعيّات على الصور الذهنيّة والتي هي الماهيّات، وبكلمةٍ موجَزةٍ يحكم على الماهيّات بأحكام الواقعيّات، ويحكم على الواقعيّات بأحكام الماهيّات. وهذا الظنُّ هو الذي يُوقعه في نتائجَ خاطئةٍ، وهذا بالدقّة هو ما يُطلق عليه الخلط بين الأمور الذهنيّة أي الماهيّات وبين الواقعيّات الخارجيّة.

وأمّا الآن ونتيجةً لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة فقد أصبح

الفصل بين الذهن والخارج والتمايز بين الصورة وصاحب الصورة ضمانةً تمنع من الخلط بين أحكامهما. ومفاد ذلك بشكل دقيق هو أنّ الماهيّات هي من سنْخ المفاهيم، وأنّها لا دور لها سوى الحكاية والتصوير، وموطنها الذهن فقط، ولا يُمكنها أن تكون في الخارج أو أن تشملها أحكام الواقعيّات، كما أنّ الواقعيّات الخارجيّة لا يُمكنها أن تأتي إلى الذهن وأن تشملها أحكام الماهيّة، بل ما يحصل في الذهن إنّما هو صوَرها، وهي عبارة عن المفاهيم والماهيّات، ولا بدّ نتيجة ذلك من أنْ نحذَر من تسريّة خواص الماهيّات إلى الواقعيّات وخواص الواقعيّات إلى الماهيّات[1]. إنّ ملاحظة هذا الأمر في الحكمة المُتعالية كان له دورٌ محوريّ ومعياريّ أمكن، من خلال تطبيقه في مُختلف الأبواب وعلى مختلف القضايا الفلسفيّة، الفصل بين أحكام الواقع وأحكام الماهيّة، وتلافي الوقوع في المغالطة أو الوصول إلى نتائجَ خاطئةٍ ومتعارضةٍ؛ بل لعلّ الحقيقة هي أنّ غالب النجاحات التي تعرّضنا لها في النقاط الإحدى عشرة المتقدّمة، إنّما توصّلت إليها الحكمة المُتعالية بسبب الاعتماد على هذا المعيار، ولذا يُمكننا اعتبار ذلك هو الفصل المُميّز للحكمة المُتعالية. كما يُمكننا القول بأنّ المبنى الرئيسي للحكمة المُتعالية، من حيث وصفها بالحكمة المُتعالية، هو عبارة عن مقولة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وبعد أصالة الوجود تأتي قضايا ثلاث، هي مسألة التشكيك في الوجود، الوجود الرابط للمعلول والحركة الجوهريّة، وهذه المسائل الثلاث تبتني على أصالة الوجود؛ ولها دورها الرئيسيّ في الحكمة المُتعالية، وهي بمثابة المباني الفرعيّة فيها، وذلك لأنّ البحث عن

---

(1) سوف يأتي مزيد تفصيل لذلك في الفصل القادم.

سائر المسائل في المجالات الأحد عشر المذكورة أعلاه يرجع في الحكمة المُتعالية إلى هذه المجموعة الثلاثيّة من القضايا. إذاً، لدينا قضايا أربع رئيسية، وترتيبها من حيث الأهميّة إنما يكون بالنحو التالي:

1 ـ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

2 ـ التشكيك في الوجود.

3 ـ الوجود الرابط للمعلول.

4 ـ الحركة الجوهريّة الأعم من الاشتداديّة وغير الاشتداديّة.

والحقيقة هي أنّ هذه القضايا الأربع، تُشكّل المباني الرئيسيّة والفرعيّة للحكمة المُتعالية من حيث هي حكمة مُتعالية. ولكن لمّا كانت مُفردة (مبانٍ) تُطلق على الأصول والقضايا التي تُشكّل عماداً للعلم، والتي تكون مسلّمة من دون أن يتوقف الاعتقاد بها على الاستدلال عليها (الأصول الموضوعة)، ولا تُطلق هذه المفردة على المسائل، فإنّ من الأفضل أنْ نُطلق على هذه القضايا الأربع عنوان (المسائل الأساسيّة).

2 ـ 2 ـ المنهج في الحكمة المُتعالية

منهج الفلسفة

يتّجه كافّة الفلاسفة المسلمين اتّجاهاً ذا نزعة مبنائيّة، فهم يرون في الفلسفة علماً يُبحث فيه عن القوانين الحاكمة على وجود الأشياء وذلك عن طريق الاستدلالات التي تنتهي إلى البديهيّات بل وإلى المُصادرات أحياناً.

والمراد من البديهيّات القضايا التي يكون صدْقها بديهيّاً واضحاً

ولا يتوقّف على إعمال نظرٍ أو على إثباتٍ بحسب الاصطلاح، والمقصود من المُصادرات، وهي التي يُطلق عليها أحياناً تسمية (الأصول الموضوعة) للعلم، القضايا التي لا تكون بديهيّة ولا بدّ من إثباتها، إلّا أنّها في العلم المذكور يُفترض كونها صادقةً، لأنّ هذه القضايا ترجع إلى علمٍ آخر وهناك يقع البحث في إثباتها، ثم يتمّ استخدامها في هذا العلم. وأمّا البديهيّات فتُطلق على نوعين: البديهيّات الأوليّة وهي التي يكفي في التصديق بها مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول، والبديهيّات الثانويّة، وهي التي وإن لم يتوقّف التصديقُ بها على النظر والكسب، إلّا أنّها تتوقف على الحسّ أو المشاهدات الباطنيّة أو التجربة[1]، أو الحدس أو الاستدلالات الفطريّة غير الكسبيّة. أمّا البديهيّات الأوليّة فهي التي يُطلق عليها تسميةُ الأصول المُتعارفة، ولها أهميّتها الخاصّة بها، ولذا يسعى الفلاسفة في غالب استدلالاتهم الفلسفيّة لا سيّما في المباحث الفلسفيّة المُهمة، إلى الاعتماد عليها قدر الإمكان[2].

وأمّا السؤال عن عدد البديهيّات الأوليّة التي يَعتمد عليها البحث الفلسفيّ، وعن مضمون كلٍّ واحدةٍ منها، وعن كيفيّة وصول الفلاسفة، من خلال هذه الأصول، إلى أولى القضايا النظريّة في

(1) المقصود من التجربة هنا التكرار الدائم لظاهرة محسوسة ضمن شرائط خاصّة بنحو لو ضُمّ إلى ذلك القانون الفلسفيّ القائل: «الاتّفاقي لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً»، يُمكن الوصول إلى اليقين بأنّ الظاهرة المُحدَّدة تتحقّق بالضرورة عند تَوافر الشروط المذكورة، كما في غليان الماء عند وصول درجة الحرارة إلى مائة درجة، لا التجربة بالمعنى المتُعارف عليه في العلوم التجريبيّة الآن.

(2) لمزيد توضيح حول البديهيّ وغير البديهيّ انظر: **الشفاء، المنطق**، ج 3، كتاب البرهان، ص 110 إلى 116، الفصل الثاني عشر في مبدأ البرهان؛ **الأسفار**، ج 3، ص 518.

الفلسفة ومنها إلى سائر القضايا النظريّة الأُخرى، وعن حقيقة المُصادرات أو الأصول الموضوعة في الفلسفة التي تستمدّها الفلسفة من سائر العلوم، وعن موارد استخدامها في الفلسفة، فهذه المسائل لا يُمكن الوصول إلى جوابٍ عنها إلّا مع التتبّع الكافي والبحث الدقيق. على الرغم من ذلك فإنّه لا شكّ في أنّ أصل امتناع التناقض، أصل وجود الواقع، أصل إمكان المعرفة وأصل امتناع الترجّح بلا مرجّح هي من البديهيّات الأوليّة ومن الأُصول المُتعارفة في كافّة النُّظم الفلسفيّة الإسلاميّة، نعم لأصل امتناع التناقض من بين هذه الأصول مكانة خاصّة[1] إلى حدّ أطلقوا عليه تسمية (أمّ القضايا)، ويُعتقد أنّ نسبته إلى سائر الأصول والقضايا هي كنسبة الواجب بالذات إلى سائر الموجودات[2]. كما لا شكّ في أنّنا لا يُمكننا أن نجد في الفلسفة أصولاً موضوعة ومُصادرات تكون مبنى لكافّة المسائل الفلسفيّة، بل إنّ عدداً محدوداً من المسائل الفلسفيّة مدينٌ لمثل هذه الأصول.

يُعلم ممّا تقدّم أنّ المنهج المُعتمد في الفلسفة هو عبارة عن (المنهج البرهانيّ)، وهو قِوَام الفلسفة وشرطها الجوهري؛ أي أنّ الفلسفة هي علم معرفة الوجود عقلاً لا مُطلق معرفة الوجود. ويترتّب على ذلك أن معيار كون القضيّة الصادقة فلسفيّة لا يرجع إلى ملاحظة مضمونها المُرتبط بمعرفة الوجود فقط، بل يرجع أيضاً إلى المنهج المُعتمد في تحديد صدقها. فإذاً القضيّة الصادقة التي تتضمّن قانوناً وجوديّاً لا يُمكن النظر إليها كقضيّة فلسفيّة إلّا إذا كان طريق

---

(1) لمزيد توضيح حول هذا الموضوع انظر: مرتضى مطهري مجموعه آثار، ج 6، ص 348 إلى 352.

(2) **الأسفار**، ج 3، ص 443 إلى 446، الفصل 25؛ **تعليقة على الشفاء**، ج 1، ص 182 إلى 184.

إثبات صدقها هو طريق البرهان. وبناء على هذا لا يصحّ لنا اعتبار القضيّة الوحيانيّة أو التي يتمّ التوصّل إليها عن طريق الكشف العرفانيّ أو الأقوال المُعتمدة للأكابر، بديلاً للاستدلال الفلسفيّ أو بديلاً لمقدّمة من مقدِّمات ذلك، ولو كان صدْقُ مثل هذه القضيّة أكثر يقيناً من صحّة الاستدلال المذكور أو صدق مقدّماته.

منهج الحكمة المُتعالية

هل يلتزم **صدر المتألّهين** بهذا الشرط أيضاً؟ أي كون القضايا الصادقة التي تتضمّن الحكاية عن قانونٍ وجوديّ إنّما تكون فلسفيّة متى كان مرجع إثبات صدقها هو المنهج البرهانيّ؟ وبعبارةٍ مُختصرة، هل أنّ منهج الحكمة المُتعالية هو أيضاً كسائر النُّظُم الفلسفيّة الإسلاميّة يعتمدُ على البرهان؟ والجواب هو بالإيجاب، فالبُرهان من وجهة نظر الحكمة المُتعالية لا يقتصر أمره على كونه طريقاً يُطمأنّ إليه للوصول إلى أحكام صادقة، وطريقاً مرضيّاً للوصول إلى الحقّ والحقيقة:

«البرهان طريقٌ موثوقٌ به، موصِلٌ إلى الوقوف على الحقّ»[1].

بل إن الأحكام التي يُوصلنا إليها إذا كانت عقليّة، لا يُمكن الوصول إليها إلّا عن طريق البرهان:

«إنّما البرهان هو المُتّبع في الأحكام العقليّة»[2] «والحقّ [في الأحكام العقليّة] لا يُعرف إلّا بالبرهان»[3].

من الواضح أنّه بموجب هذا الشرط، لا يصحُّ الوصول إلى

---

(1) **تعليقه بر شفاء**، ج1، ص 100.

(2) **الأسفار**، ج5، ص91.

(3) **الأسفار**، ج7، ص 326.

نتائج فلسفيّة بالاعتماد على آراء وأقوال الكبار:

(المُتَّبع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان والحقّ لا يُعرف إلا بالبُرهان لا بالرجال.

كما لا يصحُّ جعل القضايا التي تَصِلنا عن طريق الوحي وإخبار الشرع بديلاً للبُرهان وجعل النقل أصلاً والعقل فرعاً:

«لا يُحمل كلامنا على ... تقليد الشريعة من غير مُمارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين[1] وأنّى يُصيب الرشاد من يقنع بتقليد الأثر والخبر، ويُنكر مناهج البحث والنظر»[2].

بل الأمر في ذلك على العكس تماماً فالعقل أصلٌ للنقل:

«العقل أصلُ النقل، فالقدحُ في العقل، لأجل تصحيح النقل، يقتضي القدح في العقل والنقل معاً»[3].

كما لا يُمكن بموجب هذا الشرط أن نجعل من حاصل الكشف العرفانيّ ـ دون أن يكون مُلهَماً من الاستدلال العقليّ الموافق له ـ مُستنداً للأحكام الفلسفيّة، بل إن الكشف الصحيح والتامّ في الأمور العقليّة الخالصة لا يتيسّر إلّا عن طريق الحدس والبرهان، نعني الحدس الذي يكون نتاجاً للرياضات العقليّة والشرعيّة ونتيجةً للمجاهدات العلميّة والعمليّة:

«لا اعتداد بغير البُرهان أو الكشف، والكشف التامّ أيضاً لا

---

(1) **شرح أصول الكافي**، ص 438.

(2) المصدر نفسه، ص 308.

(3) انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 475؛ ص 108؛ ج 5، ص 33؛ و ص 296، و 91 .**رسالة في الحدوث**، ص 52؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 278؛ **شرح أصول الكافي**، ص 249.

يُمكن الوصول إليه في العقليّات الصِرْفة إلّا من طريق البرهان والتحدّس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعيّة والحِكَميّة والمجاهدات العلميّة والعمليّة»[1].

نعم لا بدّ من التذكير هنا بأنّ المُراد من الحدس ليس الظنّ والتخمين، بل المُراد الوصول إلى البُرهان دون كسبٍ ونظر؛ أي البُرهان على المطلوب دون عناءِ التفكير ودون حاجةٍ إلى التفكير بل بالإلقاء في الذهن دفعةً[2]. يعلم ممّا تقدّم أنّ **صدر المتألّهين** يعتقد أيضاً بالشرط المذكور؛ أي بأنّ المنهج البرهانيّ شرطٌ في الحكمة المُتعالية وأن به قوامها.

دور الوحي والكشف في الحكمة المُتعالية

ولكن هل يُمكن **لملّا صدرا** الالتزام بهذا الشرط في مقام العمل على الرغم ممّا في كُتبه الفلسفيّة والحِكَميّة من وفرة في الآيات والروايات وكلمات العرفاء والأكابر والمُعطيات الشهوديّة؟ وعلى الرغم من ذقّه صراحةً الفلسفة المعارضة للوحي حيث يقول:

«تبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غيرَ مطابقةٍ للكتاب والسنّة»[3].

وملّا صدرا لا يرى صحة إطلاق اسم الحكمة على الفلسفة التي

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج2، ص 445. انظر أيضاً: **رسالة في الحدوث**، ص 9؛ **الأسفار**، ج 7، ص 326.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 516.

(3) **الأسفار**، ج8، ص303. انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 5، ص 205، 206؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 326 و327؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 303؛ **مفاتيح الغيب**، ص 143؛ **المبدأ والمعاد**، ص 4: «رأيت التطابق بين البراهين العقليّة والآراء النقليّة وصادفت التوافق بين القوانين الحِكَميّة والأصول الدينيّة».

لا تكون مؤيَّدةً بالكشف، كما لا يُطلق تسميةَ الحكيم على الفيلسوف الذي لم يصل إلى هذا المقام:

«حقيقة الحكمة إنّما تُنال من العلم اللدنيّ، وما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيماً»[1].

ألَا يستلزم هذا الأمر أن نعتبر أنّ الحكمة المُتعالية ترى صحّة الاستناد إلى الوحي والكشف أيضاً، وأن لا يكون المنهجُ البرهانيّ هو شرطَ الفلسفة وقِوَامَها؟ الجواب بالنفي، وذلك لأنّ طريق الاستفادة من هذا النوع من القضايا في الحكمة المُتعالية يتمُّ بنحو لا يَتنافى مع الشرط المذكور، ولا يُشكّل نقضاً له. وذلك لأنّ الشرط المذكور لا يجعل من الاستفادة من الوحي والكشف في الفلسفة في دائرة الممنوع مطلقاً، بل يمنع من ذلك في دائرةٍ محدّدة وهي أن تكون حَكَماً يتمُّ من خلالها تحديد صدْق القضايا وكذِبها. فبناءً على هذا الشرط لا يصحُّ جعل الوحي والكشف بديلاً عن البرهان أو مقدّمة من مقدّماته، وجعل ذلك منهجاً في تعيين صدق القضايا الفلسفيّة، أو جعلها بديلاً في النقض العقليّ، وجعل ذلك منهجاً في تعيين كذِبِ القضايا الفلسفيّة أو بطلان البرهان القائم عليها. من هنا يظهر أنّ الاستفادة من أقوال الأكابر في الحكمة المُتعالية وفي أيّ نظام فلسفيّ، إذا كان في غير مقام الحُكْم، لا يُشكّل نقضاً لهذا الشرط، وهو لا مانعَ منه.

وجوه الاستفادة من الوحي والكشف في الفلسفة

أمّا كيف يُمكننا الاستفادة من الأمور المذكورة في البحث

(1) **مفاتيح الغيب**، ص 41 انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 7، ص 326: «إن مجرّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير».

الفلسفيّ في غير مَقام الحُكم؟ الجواب على سبيل المثال يمكن عرضه على الشكل الآتي:

1 ـ طرح المسألة الفلسفيّة؛ بأن توضع أمام الفلسفة مسألةٌ أو إشكال لتقوم الفلسفة بحلّ ذلك عن طريق البُرهان. فدورها يقتصرُ على طرح المسألة فقط، دون أن يكون لها دور في إثبات أو ردّاً وتعيين صِدْق أو كذِبِ تلك القضايا. فمسائلُ كوحدَة الوجود، عالم البرزخ، المعاد الجسمانيّ، القيامة، وغيرها من المسائل، إنّما دخلت إلى الفلسفة من خلال هذا الطريق.

2 ـ أن يكون لها تأثيرها على إقامة البُرهان (دون أن تكون بديلاً عن البرهان)، وهذا التأثيرُ من المُمكن أن يكون بواحدٍ من أنحاء ثلاثة:

1 ـ 2 ـ أن يكون ذلك بنحو الإلهام؛ أي أنْ لا تتعرّض النصوص الدينيّة أو العرفانيّة لبُرهان يتعلّق بقضيّة من القضايا الوجوديّة، ولكنّها مع ذلك تُنبّه الفيلسوف وتُرشده لإثبات القضيّة المذكورة من خلال اعتماد طريقٍ خاصٍّ كان في غفلة عنه، وتدفعه لإقامة برهانٍ لم يسبق أنْ أقامَه أحدٌ. نعم هذا النحو من التأثير لا يَختصّ بالنصوص الدينيّة والعرفانيّة، بل يُمكن لأيّ شيء أن يكون سبباً في مثل هذا الإلهام، كالرؤيا أو كحدوث ظاهرةٍ معيّنةٍ.

2 ـ 2 ـ أن يكون ذلك بنحو اقتراح البُرهان؛ أي قد تتعرّض النصوص الدينيّة أو العرفانيّة بشكلٍ صريحٍ لبُرهان يُثبت قضيّة وجوديّة، ولكنّ بعض مقدّمات هذا البرهان قد لا تكون بديهيّة، إنما قد لا تكون ثابتةً، إنما يكون التسليم بها استناداً إلى الوحي أو الكشف، ففي هذا الفرض لا

يُمكن النظر إليها كبُرهانٍ بل هي بحكم اقتراحٍ لبُرهان، ليقوم الفيلسوف بتلقّفها والعمل على إثبات مقدِّماتها. فمع تحقّق ذلك يُمكن النظر إليها كبرهانٍ، وأن يدّعي الفيلسوف أنّه قد أقامَ البُرهان. وعليه يكون دور الوحي والكشف تقدّيمَ اقتراحٍ للبُرهان، ودورُ الفلسفة إقامةَ هذا البُرهان. فهذه النصوص تدفع الفيلسوف لإقامة البرهان لإثبات صدْق القضيّة.

3 ـ 2 ـ أن يكون ذلك بنحو إلقاء البُرهان، أي بنحو الحدس في الاصطلاح؛ كما لو شاهد الفيلسوف واقعاً وجوديّاً عن طريق الشهود، وتبَعاً لذلك أُلقي في ذهنه طريقُ حلّ عقليّ لذلك فكان هو البُرهان.

3 ـ التأثير في هداية العقل. وهذا النحو من التأثير يملك أهميّة خاصّة في النظام الفلسفيّ الإشراقيّ، وكذا في الحكمة المُتعالية حيث تمَّ التأكيد الشديد عليه، وهو يختصُّ بالفيلسوف الذي يملك قوّة حدسٍ قويّة ويتمتّع بقوى كشفٍ أيضاً. ففي هذا الفرض لا يقتصر دور شهود الواقع على الحدس وإلقاء البُرهان، بل الأهمّ من ذلك أن يكون له تأثيره في صيانة العقل من الخطأ وفي التأثير على صحّة البُرهان؛ أي أنّ الكشف والشهود يهديان العقل ليتمكّنَ من السير بسلام في طريق إقامة البُرهان بشكلٍ صحيح. ولهذا السبب كان البُرهان المُستمدّ من الكشف أشدّ يقيناً.

4 ـ التأثير في كشف المُغالطة، أي مع فرض وقوع التعارض بين مضمون الوحي أو الكشف أو لوازمهما وبين النتيجة التي تمّ الوصول إليها عن طريق المنهج البُرهاني، فإنّ ذلك قد يكون سبباً ليقدم الفيلسوف نقضاً عقليّاً يستلزم كذب النتيجة وبطلان

الاستدلال، ويؤدّي به ذلك إلى أنْ يكشف عن المغالطة، وهذا التأثير كالتأثير في مجال إقامة البُرهان، قد يكون بنحو الإلهام، أو تقديم اقتراحٍ للنقض، أو عن طريق إلقاء ذلك بنحو الحدس.

ففي جميع الموارد المذكورة أعلاه، يقوم الفيلسوف ببيان مضمونِ الوحي أو محتوى الكشف الذي حصل له أو لغيره بلسانِ العقل وبطريق البُرهان، وطبقاً لعبارة **صدر المتألّهين** يقوم بإلباس الحقائق الكشفيّة لباس البُرهان: (تدرّعت فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليميّة)؛ بل لا يرى **صدر المتألّهين** في الأساس ـ في فنّه وفي رسالة الحكمة المُتعالية سوى هذا الأمر:

«نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقيّة مطابقةً للقوانين البُرهانيّة»[1].

وطبقاً لما يذكره فإنّ الفلاسفة الذين كانوا يملكون قوّةً على إقامة البُرهان والاستدلال لم يصلوا إلى أسرار المبدَأ والمعاد، والعرفاء الذين نالوا هذه الأسرار عن طريق قوّة الكشف، لم يكونوا يَملكون قدرةً كافيةً على الاستدلال، ولقد نتج عن ذلك أنّ هذه الأسرار لم يتمّ بيانها إلى الآن من خلال منهج برهانيّ يكون قابلاً للفهم العقليّ. ولقد رأى أنه الشخص الوحيد الذي تمكّنَ من التمتّع بقوّة في كلا المجالين، فتمكّن من جهةٍ وعن طريق كشف الحقيقة من الوصول إلى هذه الأسرار كما أنّ قدرة الاستدلال ـ لا سيّما عن طريق الحدس ـ وصلت لديه إلى حدّ الكمال. وعليه فليس في أمّة **النبيّ (ص)** وإلى هذا العصر شخصاً غيره أُعطي هذه الموهبة، بأنْ يقوم ببيان أسرار الوحْي والعرفان بمنهج البُرهان، وببيان يفهمُه العقل، ليَضعه تحت يد عامّة المفكّرين:

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 263.

(فإنّ ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خُلاصة أسرار المبدَأ والمعاد، ممّا لست أظنّ أنْ قد وصلَ إليه أحدٌ ممن أعرفه من شيعة المشّائين ومتأخريهم ... ولا أزعم إنْ كان يقدر على إثباته بقوّة البحث والبرهان شخصٌ من المعروفين بالمُكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفيّة من سابقيهم ولاحقيهم، وظنيّ أنّ هذه المزيّة إنّما حصلت لهذا العبد المرحوم من أمّه المرحومة عن الواهب العظيم)[1].

إذاً من الواضح أنّه متى أُقيم البرهان لإثبات صدقِ قضيّة من القضايا المُتعلّقة بالوجود أو أُقيم النقضُ العقليّ لإثبات كذب قضيّة ما، وبعبارةٍ أُخرى: متى تمّ الاستدلال عقلاً على إثبات صدق أو كذب قضيّة وجوديّة وكانت مقدّمات هذا الاستدلال بديهيّة (بيّنة) أو ثابتة (مبيّنة)، تكون تلك القضيّة فلسفيّة، ومن يقوم بصناعة مثل هذا الاستدلال هو الفيلسوف سواء كان قد توصّل إليه عن طريق الإلهام أم باقتراح من أولياء الدين؛ وسواء كان من العرفاء أم كان من الفلاسفة، وسواء كان من العلماء أم من العوامّ، أي سواء كان من أي شخص وفي أيّ شيء، بل حتّى لو كان قد وصل إلى البُرهان عن طريق الحدس؛ فالحكم سواء في أيّ فرض كان، لأنّ شرط كون القضيّة الوجوديّة فلسفيّة أنْ يُتمكّن من إقامة البُرهان عليها، والمفروض أنّه كذلك. وعليه، فإنْ لم يكتفِ أولياء الدّين والعرفاء بالإلهام أو باقتراح البُرهان، بل أقاموا البُرهان، لم يضرّ ذلك بكونه فلسفيّاً، بل ما يَعنيه هذا هو أنّهم تنزّلوا من مقامهم الشامخ الذي من خلاله أدركوا مضمون الوحي أو الكشف، ليبيّنوا ذلك بصورة الاستدلال والبُرهان، وهو شأن العالم والفيلسوف.

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج2، ص637.

مضافاً إلى ما تقدّم يُمكن الاعتماد على الوحي والكشف في الفلسفة، ولكن لا في مقام الحُكم بل لأغراضَ أُخرى أيضاً هي:

5 ـ إثباتُ عدم التنافي بين العقل والنقل والكشف الصحيح:

«وليُعلم أنّ مقتضى العقل الصريح لا يُنافي موجبَ الشرع الصحيح كيف يسوغُ كون مُقتضى البرهان مخالفاً لمُوجب المشاهدة»[1].

6 ـ أن يكون مؤيّداً للنتائج التي يتمّ التوصل إليها عن طريق البُرهان، أي أن تُستخدم في مقام الاستشهاد، أو الاستفادة منها ومن أقوال كبار الفلاسفة لأجل:

7 ـ أن تُورث الاطمئنان، وأن تَحدّ من دهشة المخاطب، عندما يسمع أفكاراً حِكَميّة أو بديعة مخالفاً بذلك لإجماع الفلاسفة:

(واعلم أنّ التعويل والاعتماد منّا ... ليس على مجرّد النقل من الحُكماء بل على البُرهان، إلّا أنّ أقوالهم إذا وافقت، تُوقع في القلب زيادةَ اطمئنان)[2].

ولذا فإنّ **صدر المتألّهين** قد يذكر البُرهان والكشف إلى جانب بعضهما في كسب المعارف الإلهيّة:

«واعلم أن المُتَّبع في المعارف الإلهيّة هو البُرهان أو المكاشفة بالعيان»[3].

أو فيما يراه من أنّ منهجه في العلوم والمعارف الإلهيّة مزيجٌ من

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 283؛ **الأسفار**، ج2، ص 315.

(2) **الأسفار**، ج 5، ص 300.

(3) العرشيّة، ص 286 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 211؛ والمصدر نفسه، ج 2، ص 315؛ والمصدر نفسه، ج 7، ص 326؛ **والمبدأ والمعاد**، ج 2، ص 501.

منهج الحكماء، أي البُرهان، وطريقة العرفاء، أي المُكاشفة، يقول في مقام بيان ذلك:

«فالأوْلَى ... لمن اشتاقَ إلى أن يفهم المطالب العلميّة بالبُرهان اليقينيّ أن يَرجع إلى طريقتنا، في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالمُمازجة بين طريقتي المتألّهين من الحكماء والملّيين من العرفاء»[1].

أو فيما هو المشهور من أنّ الحكمة المُتعالية ليست كالمشرب المشائيّ تعتمد على القوّة العقليّة فقط، بل تعتمد أيضاً على الوحي والكشف، وهو لا يعني أنّ الحكمة المُتعالية ترى الوحي والكشفَ في عرْض العقل وبمنزلته، وأنّهما بمنزلة منهجَين مُعتبرين للحكم على القضايا الفلسفيّة بالصدق أو الكذب، بل بمعنى أنّ لهما الدخالة في غير مقام الحُكم، ويُستمدُّ منهما في طول العقل، إمّا عن طريق طرح المسألة الفلسفيّة أمام العقل، أو عن طريق الإلهام، أو اقتراح البرهان أو إلقائه إلى العقل، أو عن طريق إلهام أو إلقاء النقض العقليّ، أو ـ وهو الأهمّ من هذا كلّه ـ عن طريق هداية العقل إلى إقامة البُرهان الصحيح على الواقع المكشوف للفيلسوف. يشهدُ على هذا المدّعى أنّ **صدر المتألّهين** يرى في العبارة المذكورة أعلاه أنّ منهجه مزيجٌ من منهج الحكماء والعرفاء، من خلال إقامة البُرهان اليقينيّ على المطالب العلميّة والمعارف الإلهيّة؛ أي بالاستعانة بمنهج العرفاء وهو الكشف والشهود، لا لأجل الحكم على القضايا بالصدق أو الكذب، بل لإرشاد العقل لئلّا يقع في طريقه ـ أيْ عند إقامة البُرهان على الخطأ ـ وليَصلَ إلى اليقين.

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 636، 637.

3 ـ 2 ـ نقاط اختلاف النظام المشّائي والإشراقيّ والحكمة المُتعالية

لا بدّ لنا أولاً من التذكير بأمرٍ هام وهو أنّ المقصود من النظام الفلسفيّ مجموعُ الآراء الفلسفيّة لفيلسوفٍ ما، بنحو لو اتّفقَ فيلسوفان في جميع الآراء لكانا من أتباع نظام فلسفيّ واحد، وإلّا لكان لهما نظامان فلسفيّان مختلفان ولو كان اختلافهما يسيراً. وبهذا لا يكون جُزافاً القول بأنّه لدينا نُظُم فلسفيّة بعدد ما لدينا من فلاسفة. كالنظام الفلسفيّ **لأفلاطون، أرسطو، أفلوطين، الكنديّ، الفارابيّ، ابن سينا، الإمام الرازيّ، شيخ الإشراق، الخواجة، الميرداماد وصدر المتألّهين**. نعم الأمر على خلاف ذلك فيما يرجع إلى المشرب الفلسفيّ، فليس لدينا مشارب فلسفيّة بعدد الفلاسفة، بل الكثير من الفلاسفة قد يكون لهم مشربٌ واحد، **كأرسطو والكنديّ والفارابيّ وابن سينا والإمام الرازي والخواجة**، فإنّهم جميعاً من المشرب المشّائي؛ فيما يتجّه كل من **أفلاطون وأفلوطين وشيخ الإشراق** إلى المشرب الإشراقيّ؛ وذلك لأنّ مُفردة مشرَب تُشير إلى المنهج المُعتمد لدى الفيلسوف، المنهج الذي لا بدّ وأن يكون مُعتمداً مُسبقاً للحدّ من خطأ العقل في عمليّاته والوصول إلى نتائج أشدّ يقيناً. فالمشرب لا يُنظر فيه إلى المضمون الفلسفيّ، ولذا فإن فلاسفة من أتباع نُظُمٍ فلسفيّة مختلفة قد يتّحدون في المَشرب الفلسفيّ.

أمّا في الفلسفة، وإلى زمان **صدر المتألّهين** فقد كان السائدَ مشربان مهمّان هما: المشرب المشائيّ والمشرب الإشراقيّ. أمّا الفلاسفة من أصحاب المشرب المشّائي فيرون أن دور العقل هو تحصيل الحدود وإقامة البراهين لكشف الحقائق، ويرون في العقل طريقاً مستقلّاً تماماً عن البُعد المعنويّ، ومن ذلك الكشف والشهود. وأنّ قوّة عقل الفيلسوف وقوّة حدسه أقوى وأسرع في إقامة البُرهان

وحلِّ المسائل والقضايا، وأقلّ وقوعاً في الخطأ، سواء كان زاهداً في الدنيا أم كان متعلّقاً بها، وسواء كان صاحبَ كشفٍ وشهودٍ أم كان أعمى القلب فاقداً للبصيرة، وعلى أيّ حال فإنّ العقلَ يسير في طريقه وإن خلا من هذه الأمور. وأمّا الفلاسفة الإشراقيّون فإنّهم يرون أنّ البُعد المعنويّ في الإنسان له تأثيره على عمل العقل. فالفلاسفة الذين هذّبوا أنفسهم أقدر على معرفة الحقائق وإن كان عقلهم أقلّ عُرضة للوقوع في الخطأ في تحصيل الحدود وإقامة البراهين والكشف عن الحقائق، وتحقق ذلك أولى في الفيلسوف صاحب الذوق والذي يكون من أهل الكشف، حيث يكون نتاجُه العقليّ أكثر صواباً ممّن لا يكون كذلك، بل يُصبح ممّن ينطقُ عن عالمِ القُدس بالحقائق:

«إنّ السالك إذا لم يكن له قوّة بحثيّة هو ناقصٌ، فكذا الباحث، إذا لم يكن معه مشاهدة آياتٍ من الملكوت يكون ناقصاً غير معتبر ولا مُستنطق من القدس»[1].

وباختصار لا شكّ في أنّ أيَّ فيلسوفٍ سواء كان مشّائيّاً أم إشراقيّاً، لا يرى في الكشف عِدْلاً منافساً للعقل وفي عرْضه، ولا يرى في نتاج الكشف بديلاً عن البُرهان، مع ذلك يرى الفلاسفة الإشراقيّون أنّ الكشف يُمكنه أن يشكّل دعامَة للعقل وفي طوله، وأن يكفل هداية العقل ليحدّ من وقوعه في الخطأ، ولتكونَ نتائجُه أشدّ يقيناً. أمّا الفلاسفة المشّاؤون فلا يرون للكشف والشهود مثل هذا الدور.

نعم، لا ينبغي الغفلة عن أنّ مشربَ الفلاسفة يكون مؤثِّراً على مضمون فلسفتِهم، أيْ على نظامهم الفلسفيّ. ولهذا السبب،

---

(1) مجموعة **مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 361.

ولأسبابٍ أُخرى لسنا الآن بصدد بيانها، فإنّ غالب النُّظُم الفلسفيّة للفلاسفة المشّائين ذات وجوهٍ مشترَكة تختصّ بهم، وبها يكون اختلافهم عن النُّظُم الفلسفيّة للفلاسفة الإشراقيين. ولذا يُمكننا تقسيم النُّظُم الفلسفيّة للفلاسفة المذكورين تبعاً لمشربهم إلى مجموعتين: المشّائيّ والإشراقيّ.

إذاً على أساس المعيار الذي ذكرناه فإنّ **صدر المتألّهين** هو فيلسوفٌ إشراقيّ. ولكن هل الحكمة المُتعالية هي ضمن النُّظُم الفلسفيّة الإشراقيّة؟ لا ترديد في أنّها ليست كذلك؛ بل الحكمة المُتعالية قسيمٌ للنِّظامين المشائي والإشراقي، وهي في عرضهما؛ أي أن النُّظُم الفلسفيّة الإسلاميّة تتوزّع على مجموعاتٍ ثلاث، النظام المشائي، والنظام الإشراقي ونظام الحكمة المُتعالية، وهي تشمل النظام الفلسفيّ **لصدر المتألّهين** وكلّ من يتفق معه في الفكر. نعم، من الواضح أنّ الاختلاف بين النُّظُم المشائيّة والإشراقيّة يرجع إلى اختلافهما في المشرب. وأمّا إلى ماذا يعود اختلاف النظام الفلسفي للحكمة المُتعالية معهما؟ إنّ الجواب معلوم مُسبَقاً: إنّ منشأ الاختلاف بينهما يرجع إلى اعتماد نظام الحكمة المُتعالية على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهي المسألة المفتاح في هذا النظام، وهي بمنزلة الفصل المقوّم له.

القسـم الأول

الفصل الثالث

أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

هل الوجود هو الأصيل والماهيّة أمرٌ اعتباريّ أو أنّ الماهيّة هي الأصيلة والوجود أمر اعتباريّ؟ سوف نتعرّض لشرح هذا السؤال بدقّة وللإجابة التي يتبنّاها الفلاسفة. وما نُريد التعرّض له بداية هو دراسة بداية هذا السؤال وتاريخه والبحث عن جذور هذا البحث في الفلسفة.

بداية الإشكالية

إنّ ما وصل كاتب هذه السطور خلال تتبعه هو أنّ هذا السؤال طرحه لأوّل مرة في الفلسفة **الميرداماد**[1]، نعم، اختار هو القول

(1) انظر: **مصنّفات الميرداماد**، ج 1، ص 507: «ولمّا لم يكن بين الحقايق الخارجيّة [أي الماهيّات الخارجية] وبين وجوداتها الخارجيّة اثنينيّة خارجيّة، لأنّ الوجود الخارجيّ ليس أمراً انضمامياً كالسواد والبياض، على ما عرفت مشروحاً في صُحُفنا الحكميّة، فبقي احتمالان: أحدهما أن يكون أثر الجاعل الحقايق الخارجيّة [أي الماهيّات الخارجية] والوجود يكون أمراً انتزاعياً... وثانيهما، أن=

بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود فيما اختار **صدر المتألّهين** القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ولم تُطرح هذه المسألة في الفلسفة قبل ذلك إطلاقاً حتّى يختار الفلاسفة في الجواب عنها ـ وعن عِلمٍ ـ

= يكون أثر الجاعل نفس الوجودات الخارجيّة والماهيّات تكون أمراً انتزاعيّاً، على عكس ما هو التحقيق وهذا الاحتمال باطل».

وبعد أن يَطرح الميرداماد المسألة بالنحو المذكور أعلاه، يَدخل في الاستدلال على أصالة الماهيّة واعتباريَّة الوجود. وذلك في ختام البحث وفي الردّ على القول باعتباريّة الماهيّة، واستناداً إلى أنّ وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج أمرٌ لا يُمكن إنكاره، فيقول: «إذا لم تكن الماهيَّات أموراً متحصّلة في الخارج، بل تكون من الانتزاعيّات فقط كالأمور العامّة، وتكون المتحصّلات الخارجيّة مُنحصرة في الوجودات المُتشخِّصة بذاتها، فيلزم أن لا يكون الكليّ الطبيعيّ موجوداً في الخارج، لأنّ المفروض أنَّ الأمور المتحصّلة في الخارج منحصرة في الأمور المُتشخِّصة بذاتها والكليّ الطبيعيّ ليس مُتشخِّصاً بذاته، فلا يكون الكليّ الطبيعي موجوداً في الخارج أصلاً».

وكذلك يُوضح أنّ أصالة الوجود تَستلزم أن يكون المفهوم الواحد، كمفهوم الوجود، حاكياً عن حقائق متعدِّدة ومُتباينة، وهو أمر محال: «إنّ المفروض هو أنّ الأمور المتحصّلة في الخارج إنّما هي الوجودات المتكثّرة، فيكون كلُّ واحد من تلك الوجودات معبَّراً عنه بمفهوم الوجود الذي هو المُشترك المعنويّ، فيلزم أن يكون المفهوم واحداً، والمعبِّر عنه مُتعدداً وقد عرفت أنّ المفهوم الواحد لا يكون إلّا المعبِّر عنه واحد».

وفي تتمّة هذا الفصل سوف نرى كيف يُنكر صدر المتألّهين القائل بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج ويرى أنهّ موجود مَجازاً وبالعرَض فقط؛ أيْ خلافاً للميرداماد ـ الذي يصل من خلال وجود الكليّ الطبيعيّ إلى أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود ـ يصل من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة إلى نفي وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج. وكذلك سوف نلحظ في الفصل القادم كيف يلتزم بالوحدة التشكيكيّة في حقيقة الوجود، لا بالتباين في الحقايق الوجوديّة، ونتيجة ذلك بحسب رأيه، أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة لا تستلزم أنْ يَحكي المفهوم الواحد عن حقائق وجوديّة مُتباينة مُتعدِّدة.

أحدَ القولين والسير على أساس ذلك الاختيار في كافّة المسائل المُرتبطة بها؛ فمثلاً نجد أنّ المشهور عن **ابن سينا** وأتباعه، أنّهم يلتزمون بأصالة الوجود[1]، مع التزامهم القول بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج[2] وهو لا يتلاءم إلّا مع القول بأصالة الماهيّة، أو إنكارهم الحركة الجوهريّة ودون التفات منهم إلى أن ذلك يدفع إلى الاعتقاد بأصالة الماهيّة[3]، كما نلحظ أنّ **شيخ الإشراق** وأتباعه والذين يعرف عنهم القول بأصالة الماهيّة[4] - يرون التشخّص بالوجود[5] أو لا يلتزمون بوجود ماهيّات للمجرّدات[6]، وهذا ممّا لا يُمكن توجيهه إلّا على القول بأصالة الوجود[7]. فإذاً نحن نجد في كلام كل من الفلاسفة المشّائين والإشراقيين كلاماً مؤيِّداً لأصالة الوجود مناقضاً للقول بأصالة الماهيّة، كما نجد كلاماً مؤيِّداً لأصالة

---

(1) الحاج ملّا هادي السبزواري، **غرر الفوائد**، المعروف بشرح المنظومة، الطبعة الحجريّة، ص 5.

(2) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 202، وسوف نتعرّض في تتمّة هذا الفصل لهذا الموضوع تفصيلاً.

(3) المصدر نفسه، الطبيعيات، ج 1، ص 98، 99. ولمزيد توضيح حول كون إنكار الحركة الجوهريّة مبنيّاً على أصالة الماهيّة، انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 85 و86.

(4) **شرح المنظومة**، ص 6.

(5) مجموعة **مصنَّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 335: «فالأشياء تمنع الشركة بهويّاتها العينيّة».

(6) المصدر نفسه، ص 115 إلى 117: «ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلّا وجوداً وإدراكاً فحسب، امتاز عن غيره بعوارض والإدراك على ما سبق، فلم يبقَ إلّا وجود... إذا كان ذاتي على هذه البساطة، فالعقول أولى».

(7) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 43: «ولست أدري كيف يُسمح له [أي للشيخ الإشراقي] مع ذلك [أي مع اعتقاده بأنّ النفس وما فوقها إنيّات صرفة ووجودات محضة] نفي كون الوجود أمراً واقعيّاً عينيّاً، وهل هذا إلّا تناقض في الكلام».

الماهيّة مناقضاً للقول بأصالة الوجود، وما يترتّب على ذلك هو عدم إمكان تصنيف أيّ واحدٍ من هؤلاء الفلاسفة، على أساس أنّه من القائلين بأصالة الوجود أو من القائلين بأصالة الماهيّة بالمعنى المعروف اليوم.

على الرغم ممّا ذكرنا، فإنّه لا شكّ في أنّ السؤال المبحوث عنه لم يكن سؤالاً لا سابقةَ له في الفلسفة، أو منفصلاً عن سائر الأبحاث الفلسفيّة بنحو يُتصوّر أنّ **الميرداماد** صُودفَ أنْ طرحه على بساط البحث، بل يُمكننا البحث عن جُذوره في مبحثين فلسفيين آخرين هما:

1 ـ مبحث وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج.

2 ـ مبحث عدم مُغايرة الوجود لماهيّة الشيء في الخارج أو بحسب عنوانهم المُصطلح عليه (عدم زيادة الوجود على الماهيّة في العين). وذلك لأنّ السؤال الذي نبحث عنه يشتمل على شقّين: شقّ منه يرتبط بأصالة أو اعتباريّة الماهيّة، ومضمون هذا السؤال أنّ الماهيّة وهي التي يُطلق عليها الكليّ الطبيعيّ هل لها أيضاً وجود حقيقيّ في الخارج، أو أنَّ غاية الأمر أن الإنسان يظنّ أنّ للماهيّة وجوداً في الخارج؟ والشقّ الآخر يرتبط بأصالة أو اعتباريّة الوجود، ومضمونه أنّ مفهوم الوجود هل له مصداقٌ حقيقي في الخارج أو أنَّ مصاديقه هي مجرّد أمور فرضيّة مظنونة، يعني ـ حسب الاصطلاح ـ مجرد اعتبارات عقلية؟ وطبقاً لعبارة **صدر المتألّهين** فإن جميع الشقّ من السؤال هو أنّ حقيقة الوجود ـ أيْ مصداق مفهوم الوجود ـ هو أمرٌ واقعيٌ خارجي أو أنّه أمر فرضيٌّ وظنّي؟ ولقد تعرض الفلاسفة بالبحث لمسألة أصالة أو اعتباريّة الماهيّة وبشكل تفصيلي في مبحث وجود الكليّ الطبيعيّ في

الخارج، وكما سوف يأتي توضيحه فإنّ أكثرَ الفلاسفة السابقين، بل يقربُ ذلك من الاتّفاق ـ سواء كانوا من المشّائين أو الإشراقيين ـ تبنّوا في هذا المبحث القول بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، وهذا لا معنى له سوى القول بأصالة الماهيّة، فإذاً جذور القول بأصالة الماهيّة تجدها في المبحث المذكور[1]. وأمّا الشق الثاني من السؤال والمرتبط بأصالة الوجود أو كونه اعتباريّاً، فإنّ أول من تعرّض له بالبحث تفصيلاً هو **شيخ الإشراق** في مبحث عنوانه (اعتبارات عقليّة)[2]. ويتعرّض **شيخ الإشراق** في المبحث المذكور للبحث عن بعض المحمولات كالوجود، الإمكان، الوحدة وغيرها، لا سيّما للبحث عن الوجود، وحيث توصّل إلى أنّه من غير المُمكن أن يكون وجود الشيء في الخارج مغايراً لماهيّة ذلك الشيء، أي إلى القول بـ (عدم زيادة الوجود على الماهيّة في العين)، فإنه ذهب إلى أنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ ولا مصداق حقيقيّاً له في الخارج. إذاً جذر مسألة كون الوجود أمراً اعتباريّاً موجودٌ في هذه المسألة. وعليه، فلو أنّنا أردنا الحكم على الفلاسفة السابقين، فلا بدّ لنا من القول بأنّ الفلاسفة السابقين على **شيخ الإشراق** ـ وإن توصّلوا عند بحثهم عن وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج إلى أصالة

---

(1) هذه الملاحظة مذكورة أيضاً في مؤلّفات الفيلسوف المُعاصر، الأستاذ مصباح. انظر: الأستاذ مصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، (قم، در راه حق، 1405)، ص 27 و28؛ الأستاذ مصباح، **آموزش فلسفة**، (طهران، سازمان تبليغات إسلامي، 1374)، في مجلّدين، ج 1، ص 328.

(2) انظر: **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 21 إلى 26، 162 إلى 167، 343 إلى 361؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 64 إلى 72.

الماهيّة دون التفات منهم إلى ذلك ـ لم يَلحظوا إطلاقاً أنّ الوجود أصيلٌ أو اعتباريّ، أو أنّ أصالة الماهيّة مستلزمةٌ للقول بكون الوجود أمراً اعتباريّاً. ولذا قد نجد في بعض كلماتهم ما يحمل دلالةً صريحةً على القول بأصالة الوجود.
فهذا **ابن سينا** يلتزم على ما يذكر **صدر المتألّهين** بالتالي:

«إذا سُئل: هل الوجود موجود أو ليس بموجود، فالجواب: أنّه موجود، بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة»[1].

إذاً لا يُمكننا اتّهام هؤلاء، بأنّهم يعتقدون ولو من غير التفات منهم بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود. أمّا **شيخ الإشراق**، فقد وصل نتيجة اعتقاده بأصالة الماهيّة إلى كون الوجود أمراً اعتباريّاً، ولذا يُمكننا أن ننسب إليه الاعتقاد بكون الأصالة للماهيّة وكون الوجود أمراً اعتباريّاً. نعم، على الرغم من ذلك لا بدّ وأن نلحظَ أنّه لم يواجه السؤال بكلا شقّيه لكي يختار أحدَ الشقّين بالتفات منه كما فعل **الميرداماد**، بل ابتداء وارتكازاً تبنّى أحد الشقين أي القول بأصالة الماهيّة، مع غفلته عن الشقّ الآخر، ولذا لا يُمكننا أن نصنّفه **كالميرداماد** مع الفلاسفة الذين يلتزمون بأصالة الماهيّة وكون الوجود أمراً اعتباريّاً، بل لا بدّ من القول إنّه ودون التفات منه كان يلتزم القول بأصالة الماهيّة وكون الوجود أمراً اعتباريّاً.

خلاصة الأمر أنّه لا شكّ في أنّ ما يتبنّاه **شيخ الإشراق** فيما يرجع إلى الوجود والماهيّة، في مبحث الاعتبارات العقليّة في كُتبه، يتطابق مع أصالة الماهيّة وكون الوجود أمراً اعتباريّاً. ولذا اتّجه **صدر المتألّهين** ـ وهو أول فيلسوفٍ تبنّى القول بأصالة الوجود وأنكرَ

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 41.

أصالة الماهيّة بالمعنى المعروف اليوم ودفاعاً منه عمّا يتبنّاه - إلى ردّ كلام **شيخ الإشراق**، لأنّ ما ذهب إلى تسميته بأصالة الماهيّة وكون الوجود اعتبارياً - (أي القول بأصالة الماهيّة) - وأكدّ على بطلانه - هو بالدقّة نفس مُدّعى **شيخ الإشراق** في باب الوجود والماهيّة في المبحث المذكور[1]. وبهذا يُمكننا القول إنّ بداية هذا البحث في الفلسفة من وجْهة تاريخيّة كانت في مبحث الاعتبارات العقليّة في كُتب وآثار **شيخ الإشراق** وآثاره، ومن الطبيعي أنّنا، لتوضيح هذا المُدّعى بشكل أفضل، سوف نبدأ البحث ببيان رأي **شيخ الإشراق**.

رأيُ شيخ الإشراق

يتعرّض **شيخ الإشراق** في المبحث المذكور لموضوع الأوصاف الفلسفيّة التي تُطلق على الأشياء بشكلٍ عام، كالوجود، الوحدة والإمكان، أو الأوصاف الإضافيّة كالأبوّة والبنوّة، أو الأوصاف السلبيّة كالسكون والعمى، أو الأمور المصدريّة كالموجوديّة، الواحديّة، الممكنيّة والجوهريّة، ولا سيّما وصف الوجود[2]. ولا شكّ في أنّ مفهوم كلّ وصف من هذه الأوصاف مغايرٌ في الذهن

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 39 إلى 43، 54 إلى 63، 250: «زعمَت جماعةٌ من الآخرين أنّ الوجود أمرٌ عامّ عقليّ انتزاعيّ من المعقولات الثانية وهو ليس عيَناً لشيء من الموجودات الحقيقيّة.. وإلى هذا مالَ صاحب الإشراق، كما يَظهر من كلامه وكتبه».

(2) انظر: مجموعة **مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 2، ص 64 - 72: «الوجود... وكذا مفهوم الماهيّة مطلقاً والشيئيّة والحقيقة والذات على الإطلاق، فندّعي أنَّ هذه المحمولات عقليَّة صِرْفَة... والإضافات أيضاً اعتبارات عقليّة... والعدميّات كالسكون أيضاً أمر عقليّ... واعلم أنّ الجوهريّة أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسميّة، والأسوديّة... فلا يكون إلّا أمراً عقليّاً فحسب، وإن كان السواد له وجود في الأعيان».

لمفهوم الشيء الموصوف به؛ ومثال ذلك مفاهيم الوجود، الوحدة، الإمكان، الأبوّة، السكون، الموجوديّة والجوهريّة فإنّها مغايرةٌ لمفاهيم الإنسان، الشجر والجسم التي تُوصف بها في الجملة؛ وبعبارة فلسفيّة، الأمور المذكورة تزيدُ على الماهيّات في الذهن. ولكن هل هي في الخارج أيضاً كذلك؛ أي أنّ كلّ وصف من الأوصاف المذكورة له في الخارج واقعٌ مغايرٌ للموصوف بها، أيْ هل هي أيضاً في الخارج زائدةٌ على الماهيّات؟ هذا السؤال هو الذي يُجيب عنه **شيخ الإشراق** في مبحث اعتبارات الماهيّة ويقوده إلى القول باعتباريّة الوجود. ونحن تبعاً له سوف نجعل من مفهوم الوجود موضوع البحث: فهل الوجود وهو المفهوم المُغاير في الذهن للشيء الموصوف به له أيضاً واقع في الخارج مغايرٌ لذلك الشيء، وبعبارة أُخرى، هل الوجود زائدٌ على الماهيّة في الخارج كما هو زائد على الماهيّة في الذهن؟

يشرع **شيخ الإشراق** بنقل جواب من سبَقه من الأعلام. ويذكر أنّ لهم في هذا الباب رأيين متضادين: فجماعة أجابوا عن هذا الجواب بالإيجاب، وجماعة أجابوا بالنفي. أمّا المجموعة الأولى فيرَون الوجود، وكذا الوحدة والإمكان وأمثال هذه المفاهيم مغايرةً في الخارج للماهيّات الموصوفة بها. وفي المقابل ترى المجموعة الثانية أنّ هذه الأمور وإن كانت في الذهن أوصافاً للماهيّات مغايرةً لها، ولكنّها لا وجود عينيّاً لها، وبعبارةٍ أُخرى: لا وجود خارجيّاً لها. ثم يتعرّض بالذكر لأدلّة الجماعة الأولى، ولردّ الجماعة الثانية على هذه الأدلّة، وختاماً يُقيم براهينَ جديدة لصالح الجماعة الثانية وردّاً على الجماعة الأولى. إذاً لبُّ كلام **شيخ الإشراق** في المبحث المذكور يرجع إلى أنّ الأشياء التي لها ماهيّة لا يُمكن أن يكون هناك تغاير فيها بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجيّ.

وبالاصطلاح إنّ الوجود غير زائدٍ على الماهيّة في الخارج، ويَستنتج من ذلك أنّ مفهوم الوجود مفهومٌ لا مصداقَ له ولا مطابقَ له في الخارج:

«فإذن الصفات كلّها تنقسم إلى قسمين: صفة عينيّة ولها صورة في العقل كالسواد... وصفة ... ليس لها في غير الذهن وجود... مثل ... الوجود ... وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يُطابقه، وأمّا الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجودٌ حتّى يُطابقه الذهني»[1].

ولو أردنا التعبير عن مدّعى **شيخ الإشراق** بعبارةٍ أُخرى أقلّ إبهاماً، فلا بدّ من القول بأن مفهوم الوجود وإن كان يقبل الحمل بـ - ذو هو - أولاً وبالتبع يحمل مفهوم الموجود بحمل هو هو[2] -

---

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج2، ص 71.

(2) حمل أي محمول على أيّ موضوع مُمكن بأحد نحوين: 1 - أنْ يكون نفس المحمول ودون أي تصرّف في الموضوع قابلاً للحمل، كحمل الجسم والناطق والمقدار على الإنسان: «الإنسان جسم» و«الإنسان ناطق» و«الإنسان له مقدار». ويُطلق على هذا الحمل حمل مواطاة، أو «الحمل على» أو «حمل هو هو» ويُطلق على المحمول «المحمول بحمل المواطاة أو هو هو» أو «المحمول على» أو «المحمول على الشيء». 2 - أن يكون نفس المحمول غير قابلٍ للحمل على الموضوع إلّا أنْ يَتمّ التصرّف فيه؛ ومثال ذلك أنْ يَأتي به على هيئة المُشتقّ من خلال المُفردات الدالّة على النسبة مثل «دار» و«ي» وأمثالهما في الفارسية، ومثل «ذو»، «له» و«ي» وأمثال هذه في العربية، كحمل النُطق على الإنسان وحمل المقدار على الإنسان فيُقال: «الإنسان ناطق» و«الإنسان له مقدار». ومن الواضح أنَّ حمل النُطق وحمل المقدار على الإنسان غير صحيح إلّا مع واسطة كالهيئة الاشتقاقيَّة وحروف الإضافة - وهما معاً يدلان على النسبة - ومثل هذا الحمل يُقال له: حمل اشتقاق أو «وجود في» أو «حمل ذو هو» ويُطلق على المحمول: «المحمول بحمل الاشتقاق أو ذو هو» أو «الموجود في». =

ويَقبل الحمل على الواقع الخارجي، ولكنّ هذا المفهوم لا يَقبل الحمل بهو هو على أيّ واقعٍ خارجيّ؛ ومثال ذلك لو لاحظنا شخصَ عليّ، وهو واقعٌ خارجيٌ، يُمكننا ان نقول: (عليٌّ موجود) ولكنّنا لا يُمكننا أن نقول: (عليٌّ وجود)، وكذلك الحال في كلِّ واقعٍ آخر.

= وطبقاً لتعبير ابن سينا، كلُّ أمر يُنسب إلى موضوع، يُمكن أن تكون نسبته بأحد نحوين: إمّا بنحو يُمكن أن يُقال: إنَّه موضوعه وذلك كما في مثل الحيوان في قضيَّة «الإنسان حيوان»، ومثل هذا يُطلق عليه «المحمول على الشيء» أو باختصار «المحمول». أو أن تكون نسبته بنحو لا بدّ وأن يُقال هذا في الموضوع كالبياض بالنسبة إلى الجسم عندما يُقال: «جسم أبيض». وفي مثل هذا لا يكون هناك محمول على موضوع، بل لا يَصح الحمل إلا بزيادة في المحمول كهيئة الاشتقاق أو في حروف الإضافة التي تدلّ جميعها على النسبة. (انظر، **الشفاء**، المنطق، ج 1، المقولات، ص 20).

نعم، لا بدّ لنا من ملاحظة أمور ثلاثة هنا وهي: 1. أنّ مجرّد وضع مُفردة بهيئة المُشتق في موضع المحمول في القضيّة، كما في مثل قضيّة «الإنسان عالم» أو وجود حرف إضافة دال على النسبة، كما في مثل «الجسم له مقدار»، لا يُوجب كون الحمل في هذه القضيّة هو من حمل ذو هو أو حمل الاشتقاق. وذلك لأنّنا لو لاحظنا مبدَأ الاشتقاق في مثل هذه القضيَّة، وجعلنا نسبته إلى الموضوع هي الملاك كان الحمل حمل اشتقاق، وإنْ كان المُشتقُّ هو محلُّ نظرنا وجعلنا نسبته إلى الموضوع هي الملاك كان حمل مواطاة؛ وبعبارةٍ أُخرى: في مثل هذه القضيّة، يُحمل المُشتقّ بحمل هو هو والمواطاة، وأمّا المبدأ فيُحمل بحمل ذو هو أو حمل الاشتقاق. فإذاً في مثل هذه القضيَّة يكون الشيء الواحد قابلاً لنوعين من الحمل باعتبارين. (العلّامة الحلي، **الجوهر النضيد**، قم، بيدار، 63، ص 13، 14) ولكن مفردة حمل تُستعمل في الفلسفة والمنطق بمعنى حمل المواطاة، إلّا أن يُزاد عليها قيد «اشتقاق». وعليه، فالتقسيمات التي تُذكر في الحمل، كتقسيم الحمل إلى أوليّ وشائع وحقيقة ورقيقة، وتقسيم الحمل الشائع إلى أقسامه، يرتبط هذا كلّه بحمل المواطاة لا بحمل الاشتقاق. 3. مُفردة صدق هي بمعنى الحمل، والمُراد من هذا الحمل حمل المواطاة لا حمل الاشتقاق.

الاستدلال

الدليل على هذا المدّعى من جهةٍ وطبْقاً لما استدلّ به **شيخ الإشراق** هو أنّه من غير المُمكن في الأمور التي لها ماهيّة، أن يكون مصداقُ مفهوم الوجود مُغايراً لمصداق مفهوم الماهيّة، فإذاً مفهوم الوجود لا مصداقَ خاصّاً له. ومن جهةٍ أُخرى، من غير المُمكن في الأمور المذكورة أن يكون ذلك الواقع الذي هو مصداق مفهوم الماهيّة بنفسه مصداقاً حقيقيّاً لمفهوم الوجود أيضاً، إذاً هذا المفهوم لا مصداقَ مشتركاً له أيضاً، وعليه، فهو مفهومٌ لا مصداقَ له.

أمّا لماذا لا مصداقَ مشتركاً له؛ أي لماذا لا يكون الواقع الذي هو مصداقُ مفهوم الماهيّة مصداقاً لمفهوم الوجود؟ لا يذكر **شيخُ الإشراق** دليلاً على هذا المدّعى. وكأنّ هذا الأمر بيّنٌ واضحٌ مستغنٍ عن الاستدلال، لأنّه يعتقد وبنحو ارتكازيّ:

1 ـ أنّ الواقع الخارجيّ الذي هو مصداق مفهوم الماهيّة هو بنفسه أمر ماهويّ ومن سنخ الماهيّة؛ أي أنّ الأمور التي تَملأ الخارج وتشكّل الواقع الخارجيّ، كشخصك وشخصي وهذا الخاتم من الفضة وهذه الشجرة وهذه الفرس، هي الماهيّات. إذاً الإنسان، الفضة، الشجر والفرس هي التي تملأ العالم الخارجيّ.

2 ـ من الواضح أنّه لا ماهيّة تعدّ بذاتها نقيضاً حقيقيّاً للعدم، لأنّ الماهيّة أمرٌ ممكنٌ بالذات، وهي بذاتها يجوز عليها العدم، مع أنّ النقيض الحقيقيّ للعدم من غير المُمكن أن يكون ذاتاً جائز العدم.

3 ـ من الواضح أنّ مفهوم الوجود يحكي عن الشيء الذي يكون

نقيضاً حقيقيّاً للعدم؛ أي أنّ مصداقه فقط هو ذلك الشيء الذي يكون نقيضاً حقيقيّاً للعدم.

4 ـ أنّه لا وجود لماهيّة تكون مصداقاً حقيقيّاً لمفهوم الوجود. ويترتّب على ذلك أنّه لا وجود لواقع خارجيّ يكون مصداقاً لمفهوم ماهويّ وهو في الوقت نفسه مصداقاً حقيقيّاً لمفهوم الوجود.

الخلاصة

إذاً رأي **شيخ الإشراق** يُمكن تلخيصه في دعويين:

1 ـ أنّ الواقعيّات التي يتكوّن منها الواقع الخارجيّ هي نفسها الماهيّات.

2 ـ أنّ مفهوم الوجود لا مصداقَ له، ومصداقه أمرٌ اعتباريّ عقليٌّ وليس واقعاً خارجيّاً. ونظراً لأنّ المصداق وما يَحكي عنه المفهوم يُطلق عليه عنوان الحقيقة، فيمكن التعبير عن هذا المدّعى بالقول: إن حقيقة الوجود واقع فرضَيّ وظنيّ، وبالاصطلاح واقعٌ اعتباريّ لا خارجيّ.

رأي صدر المتألّهين

يرى **صدر المتألّهين**، وهو باني وواضع أُسس أصالة الوجود في الفلسفة، أنّ المراد من أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، ليس سوى ما ادّعاه **شيخ الإشراق** من الأمرين المذكورين[1]، وهما باطلان

---

(1) يذكر صدر المتألّهين في تصويره لأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود التالي: «لو كانت الماهيّة موجودة والوجود أمراً معقولاً انتزاعيّاً، كما ذهب إليه المتأخرون لزم...» (**الأسفار**، ج 3، ص 83)؛ وكذلك يقول: «موجود الأشياء بماهيّاتها لا بأمر آخر... [وكون] الوجود أمراً انتزاعيّاً...» (**المشاعر**، ص 12). ويتطابق هذا=

بنظره والحقّ تضمنه مدّعيان آخران يُشكّلان مضمونَ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة (وباختصار مضمون أصالة الوجود) هما:

1 ـ أنّ الواقعيّات التي تملأُ العالم الخارجيّ، هي أمور غير ماهويّة، وليست من سنخ الماهيّات؛ وباختصار، الواقعيّات ليست ماهيّات، بل الإنسان يظنّ أنّ الواقعيّات هي نفسها الماهيّات، فالماهيّات صِرفاً هي واقعيّات فرضيّة مظنونة، وبالاصطلاح اعتباريّة.

2 ـ مفهوم الوجود له مصداق؛ أي يقبل الحمل على أيّ واقعٍ بحمل هو هو[1]، فكلّ واقعٍ هو مصداقٌ لهذا المفهوم، ويترتّب على ذلك أن لا تكونَ حقيقة الوجود أمراً اعتباريّاً عقليّاً، بل تكون واقعاً خارجيّاً:

= الكلام بكلا شقيّه مع دعويي شيخ الإشراق. كما يذكر في تصوير اعتباريّة الوجود التالي: «قيل: ولا يَتوهمّنَ... أنّ للوجود صورة [أي مطابقاً] في الأعيان... أقول: ونحن أيضاً كنّا في سالف الزمان على هذا الرأي حتّى كشف الله عن بصيرتنا» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 44)، كما يذكر فيما يرتبط بهذا الأمر أيضاً التالي: «لو لم يكن الوجود أمراً حقيقيّاً، بل كان أمراً انتزاعيّاً، أعني الكون المصدري...» (**المشاعر**، ص 17). وهذا يَتطابق مع المدّعى الثاني لشيخ الإشراق. وكذلك نجد تعابير كثيرة تدلّ على أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود بنحو يَتطابق مع كلا دعويي شيخ الإشراق.

(1) يذكر الملا علي النوري في بيانه لأصالة الوجود كلاماً يَتطابق مع ما في المتن فيقول: «كما يكون زيد بعينه مصداقاً بالحقيقة لمفهوم الموجود المُشتقّ وفرداً له بالذات بالبداهة، فكذلك يجب ذلك بالقياس إلى نفس مفهوم الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق من دون التفرقة... فاعلم أنَّ المُراد بأصالة الوجود، في الموجوديَّة والمجعوليَّة، إنَّما هو هذا. فكما يكون لمفهوم الموجود والثابت وما رادفهما أفراد حقيقيّة خارجيَّة، فكذلك لمفهوم الوجود والثبوت ومرادفاتهما بلا شائبة شك» (الملا علي النوري، رسالة بسيط الحقيقة ووحدت وجود، طهران، أنجمن حكمت وفلسفة إيران، ص 24).

«إنّ لمفهوم الوجود المعقول الذي من أَجلى البديهيّات الأوليّة مصداقاً في الخارج وحقيقة وذاتاً في الأعيان»[1]. «أمّا الماهيّة فهي ليست ... موجودة بذاتها إلا بالعرض»[2].

الدليل الأول

إنّ كافّة أدلّة أصالة الوجود أُقيمت لإثبات هذين المدعيين، ولعلّ أبسطَ هذه الأدلّة وأشدّها إتقاناً لإثبات الدعوى الأولى هو التالي:

1 ـ إنّ الماهيّة، أو الكليّ الطبيعيّ بحسب الاصطلاح، كالإنسان والشجر والذهب وغيره ـ كما سوف يأتي توضيحه ـ هو بنفسه وذاتاً لا بشرطٍ؛ أي في نفسه وبذاته، لا هو ضروريّ الوجود ولا ضروريّ العدم، لا إيجاب فيه ليكون خارجيّاً ولا إيجابَ فيه ليكون في الذهن، لا اقتضاء فيه للتشخّص ولا اقتضاء فيه للإبهام والكليّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: هو ذاتاً جائزُ الوجود وجائزُ العدم، يُمكن أن يكون خارجيّاً ويُمكن أن يكون ذهنيّاً، يتلاءم من التشخّص كما يتلاءم مع الإبهام والكليّة. فالإنسان يُمكن أن يكون إنساناً، وكلُّ ماهيّة بشكلٍ عام يُمكن أن تكون نفسها، وهي في الوقت نفسه ذهنيّة وكليّة أو معدومة، دون أن يكون في ذلك أيُّ تناقضٍ. إذاً الأوصاف الثلاثة من الموجوديّة الخارجيّة والتشخّص، ليست ذاتيّة لأيّ ماهيّة بنحو لا تنفكّ عنها؛ وبعبارة فلسفيّة، حيثيّة الماهيّة ليست هي حيثيّة الموجوديّة والخارجيّة والتشخّص.

2 ـ أمّا كلُّ واقعٍ فهو ذاتاً موجودٌ وخارجيّ ومتشخّص، بمعنى أنّ

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 340.

(2) **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بُنياد صدرا، ص 49 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 36.

الواقع ما دام من غير المُمكن أن يكون فاقداً للأوصاف الثلاثة المذكورة، وما دام الواقع واقعاً، فلا بدَّ وأن يكون بالضرورة موجوداً وخارجيّاً ومتشخّصاً، وفرض كونه أمراً واقعيّاً، مع فرضه في الوقت نفسه ليس موجوداً ولا خارجيّاً ولا متشخّصاً أمرٌ فيه تناقض. وعليه، فالصفات الثلاث، من الوجود التشخّص والخارجيّة، هي ذاتيّة لكلّ واقعٍ لا تنفكّ عنه؛ وبعبارةٍ فلسفيّة، حيثيّة الواقع حيثيّة الوجود والخارجيّة والتشخّص. ويترتّب على ذلك أنّه ما من واقعٍ هو ماهيّة، وما من ماهيّة هي واقع؛ وبعبارة ذكرناها سابقاً، الواقعيّات التي يتألّفُ منها الواقع الخارجيّ هي أمورٌ غير ماهويّة[1].

«إنّ وجود الماهيّة غير تلك الماهيّة، لاختلافهما في الأحكام والآثار. فمن أحكام الماهيّة أنّها تعرضها الكليّة وتقبلُ تعدّد الوجود والتشخّصات... وهذه كلّها بخلاف حال الوجود فإنّه متشخّص بنفسه لا بتشخّص زائدٍ عليه»[2].

---

(1) انظر، مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 9، ص 127 إلى 141، الدليل الرابع، لا سيّما ص 134 و135، النتيجة.

(2) **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 862 كما يذكر في هذا المجال التالي: «إنّ حيثية الإطلاق عن الوجود والعدم يُنافي التلبّس به سواء كان [التلبّس بالوجود] ناشئاً من حيثيّة الذات أو من حيثيّة العلّة المُقتضيَة له، فالماهيّة الإمكانيّة لم تخرج ولا تخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلَى الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلاً وأبداً» (**الأسفار**، ج 1، ص 197، 198)؛ «إنّ الماهيّات الإمكانيَّة أمور عدميَّة بمعنى أنّها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنّ ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حدّ نفسه لا يُمكن أنْ يَصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته» (**الأسفار**، ج 2، ص 341؛ **وإيقاظ النائمين**، ص 14)؛ انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 10؛ **المشاعر**، ص 14، 15؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 282.

ولإثبات الدعوى الثانية، يكفي أن نضمّ إلى المقدّمة الثانية من المقدّمتين المذكورتين أعلاه مقدّمتين أُخريين ويكون الدليل حينئذ على الشكل التالي:

1 ـ الوجود ذاتيٌّ لكلِّ واقعٍ.

2 ـ إنّ نقيضَ العدم مصداقُ مفهوم الوجود؛ أي أنّ هذا المفهوم يقبلُ الحمل عليه بحمل هو هو. ويترتّب على ذلك أنّ كلّ واقع هو مصداقٌ لمفهوم الوجود، وهذا المفهوم يقبلُ أن يُحمل عليه بحمل هو هو؛ أي مفهوم الوجود له مصداق، فحقيقة الوجود واقعٌ خارجيّ وليست واقعاً فرضيّاً اعتباريّاً[1].

وباختصار لُبّ دعوى **صدر المتألّهين** تتكوّن من مقدّمتين:

«إنّ الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس إلّا الوجودات دون الماهيّات».

الدليل الثاني

لا يعتمد **صدر المتألّهين** كثيراً على الدليل المذكور أعلاه لإثبات

---

(1) تحدّث صدر المتألّهين كثيراً بهذا المضمون، من ذلك قوله: «إنّ للوجود حقيقة عينيّة» (**الأسفار**، ج 1، ص 38)؛ «فإنّ الوجود عنده إمّا أمر اعتباريّ وإمّا مفهوم محمول عام بديهيّ وكلاهما اعتباريان وعندنا أمر حقيقيّ عينيّ» (**الأسفار**، ج 1، ص 60)؛ «إنّ للوجود صورة [أي حقيقة ومطابقا] في الأعيان وليس بمفهوم مصدريّ انتزاعيّ» (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 184)؛ «إنّ الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرد مفهوم انتزاعيّ مصدريّ كما ذهب إليه جمهور المتأخرين» (**رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 184)؛ «ليس الوجود، كما توّهم من المعقولات الثانية ولا من الأمور الانتزاعيّة التي لا يُحاذي لها أمر في الخارج، بل إنّه من الأمور العينيّة» (**رسالة زاد المسافر**، ص 11)؛ «إن للوجود صورة في الأعيان» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 282)؛ «إنّ الوجود أمر مُتحقّق في الخارج» (**الأسفار**، ج 3، ص 83).

دعواه الثانية، بل يستدلّ لإثبات ذلك وفي مواردَ عديدة[1] بالاستدلال الآتي، ثم يُثبت المدّعى الأول اعتماداً على نتيجة هذا الدليل:

«لمّا كانت حقيقة كلّ شيءٍ هي خصوصيّة وجوده التي يُثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأنْ يكون ذا حقيقة»[2].

والتعبير المذكور مجملٌ جداً، وهذا الدليل يذكره بشكل أوضح وأكثر تفصيلاً في المشاعر فيقول:

«إنّ كلَّ مفهوم كالإنسان مثلاً، إذا قلنا: «إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود [أي موجود]»، كان معناه أنّ في الخارج شيئاً يُقال عليه ويصدق عليه «أنّه إنسان». . . فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته، لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقاً على شيء . . . . فالوجود يجب أن يكون له مصداقٌ في الخارج يُحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً مُتعارفاً. . . فله صورة عينيّة خارجيّة مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن، فيكون الوجود موجوداً في الخارج»[3].

ومضمون هذا الاستدلال يرجع إلى أنّ حمل مفهوم الوجود على الماهيّة بحمل ذو هو، مثل: «الإنسان له وجود» أو حمل مفهوم الموجود عليه بحمل هو هو، مثل: «الإنسان موجود» مستلزمٌ لحمل

---

(1) **المشاعر** ص 44 انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 38، 39؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 9، وطبعة مركز دانشگاهي، ص 6؛ **مفاتيح الغيب**، ص 321؛ صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، (طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 78)، ص 26؛ **المشاعر**، ص 9 إلى 11؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 182؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 11؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 183، 191؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 49.

(2) **الأسفار**، ج1، ص 38، 39.

(3) **المشاعر**، ص 10، 11.

مفهوم الوجود بحمل هو هو على الواقع الذي يُشكّل مصداقاً لهذه الماهيّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: إذا كانت قضيّة «الإنسان له وجود» أو «الإنسان موجود»، باعتبار صدق مفهوم الإنسان على الواقع الخارجيّ، مثل علي، صادقةً، فمن الضروري وبشكلٍ أولى أنْ تكون قضيّة «عليّ وجود للإنسان» أو قضيّة «عليّ وجود» صادقةً كذلك، فهنا تمّ حمل مفهوم الوجود على الواقع الخارجيّ، مثل عليّ، بحمل هو هو. وبعبارةٍ أُخرى: ما لم يتمّ حمل مفهوم الوجود على الواقع الخارجي مثل علي، بحمل هو هو، فمن غير المُمكن أن يُحمل مفهوم الموجود على الماهيّة الصادقة على عليّ باعتبار صدقها على عليّ؛ أي إنْ كانت قضيّة «علي له وجود» غير صادقة؛ فلن نتمكن من الوصول من صدق الإنسان على عليّ، إلى القضيّة التي تقول: «الإنسان له وجود» أو «الإنسان موجود». ولكنّنا نصل من خلال صدق الإنسان على عليّ، وبشكلٍ صحيح إلى أنّ «الإنسان له وجود أو موجود» فلا بدّ لنا من التسليم بأنّ عليّاً الذي هو الواقع الخارجيّ هو وجودٌ. وبأن لمفهوم الوجود ـ مصداقاً حقيقيّاً خارجيّاً، وهذا هو مفاد الدعوى الثانية.

والنتيجة التي يُمكن أن نصل إليها ـ من خلال ما توصّلنا إليه سابقاً من أنّ «عليّاً وجود للإنسان» أو «علي وجود» وبضميمة قضيّة «عليّ موجود» ـ هي قضيّة «وجود الإنسان موجود» أو بشكل عام «الوجود موجود»، والمقصود من الوجود في هذه القضية مصداقُ مفهوم الوجود لا مفهوم الوجود، أو بحسب الاصطلاح المراد حقيقة الوجود. والآن لو قايسنا بين قضيّة «الإنسان موجود» وبين قضيّة «وجود الإنسان موجود» أو قضيّة «الوجود موجود» ـ والمراد من الوجود فيها حقيقة الوجود ـ وقمنا بتحليل هذه القضيّة، يُمكننا إثبات **الدعوى الأولى**:

«كون هذا الوجود في الواقع [أي كون حقيقة الوجود موجودة] عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً، لا أنّ للوجود [أي لحقيقة الوجود] وجوداً آخرَ زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار. . . بخلاف الماهيّة»[1].

إنّ حاصل هذه المقايسة وهذا التحليل أنّنا عندما نقول: «الوجود موجود» فذلك يعني أنّ حقيقة الوجود هي نفس الموجود الخارجيّ، وهي نفس الواقع الذي يَملأ الخارج، لا بمعنى أنّ الوجود له الوجود، أي لا بمعنى أنّه يصدق على الواقع، حتّى يستلزم ذلك أنْ يكون لحقيقة الوجود وجودٌ آخر، وأن يكون موجوداً باعتبار صدقه على غير واقعٍ نفسه، وبعبارة **صدر المتألّهين** لا بمعنى أن يكون موجوداً باعتبارِ عروض ـ اعتبار ـ وجودٍ آخر عليه. أمّا عندما نقول: إنّ ماهيّة كالإنسان موجودةٌ، فذلك بمعنى أنّ لها وجوداً؛ أي أنّها تصدق على الواقع، لا أنّها هي نفس الواقع الخارجيّ أو الشيء الذي يَملأ الواقع في الخارج؛ وبعبارةٍ أُخرى، الماهيّة وخلافاً لحقيقةِ الوجود، ليست هي عين الواقع الأصيل وليست هي نفس الموجود الخارجيّ، لأنّ الماهيّة إنّما تكون موجودة فقط باعتبار أنّ لها وجوداً وأنها تصدقُ على الواقع الخارجيّ، لا أنّ حيثيّتها عين حيثيّة الواقع، وإلّا كان من غير المُمكن في عين كونها ماهيّة أن تكون جائزة العدم أيضاً. فالماهيّة إذاً هي من سنخ المفاهيم فقط وليست من سنخ الواقع، وغاية الأمر أنّها تصدق على الواقع والموجود الخارجيّ لا أنّها عينه، وبحسب الاصطلاح فإنّ شيئيتها المفهوم:

«إنّ الماهيّات مفهومات كليّة مطابقة لهويّات خارجيّة»[2].

---

(1) **المشاعر**، ص 11.

(2) **الأسفار**، ج5، ص 2.

وذلك خلافاً لحقيقة الوجود الذي هو عين الواقع الخارجيّ، والذي ليس هو من سنخ المفاهيم إطلاقاً:

(إنّه [أي إنّ الوجود] من الهويّات العينيّة التي لا يُحاذيها أمرٌ ذهنيٌّ)[1].

وعليه، يُمكننا القول بأنّ لمفهوم «الموجود» نوعين من المصاديق، وبشكلٍ أبسط يُمكننا بنحو المسامحة: إنّ نقول أنّ مُفردة «موجود» لها معنيان: معنى عندما تُطلق على الماهيّة ويُقال مثلاً: «الإنسان موجود»، بمعنى أنّ الإنسان له وجود وواقع؛ أي إنّ في الخارج واقعاً يُعتبر مصداقاً لمفهوم ماهيّة الإنسان:

---

(1) **الأسفار**، ج 9، ص 185؛ ويَستدلّ صدر المتألّهين على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بطرق أُخرى غير الطريقين المذكورين أعلاه، من ذلك:
الاستدلال عن طريق الحركة الاشتداديّة، انظر، **الأسفار**، ج 3، ص 83، 84؛ **مفاتيح الغيب**، ص 391؛ **المشاعر**، ص 17 و18؛ **رسالة في الحدوث**، ص 69، 70.
والاستدلال عن طريق جواز الحمل. انظر: ، **الأسفار**، ج 1، ص 68، 68؛ المشاعر، ص 12، 13؛ تعليقة برّ حكمة الإشراق، ص 183، 191، 375.
والاستدلال عن طريق التوحيد الصفاتي، انظر: الأسفار، ج 6، ص 148؛ **تعليقة برّ حكمة الإشراق**، ص 313.
الاستدلال عن طريق تفاوت الوجود الذهنيّ والخارجيّ، انظر، **المشاعر**، ص 12؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 190، 191.
وختاماً الاستدلال بطرقٍ أُخرى، انظر، **الأسفار**، ج1، ص 43، 67، 68، 260؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 11، 12، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 7، 8 **المشاعر**، ص 13 إلى 17؛ **العرشيّة**، ص 22؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 188، 306، 307 .**رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 10، 12؛ **تعليقه بر حكمت إشراق**، ص 78، 79، 162، 183، 184، 191، 305؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 50، 51.

«ومعنى وجودها في الخارج [أي معنى كون الماهيّات موجودةً في الخارج] صدقُها على الوجودات»[1].

لا بمعنى أنّ ماهيّة الإنسان هي نفس الواقع، وهي نفس ما يتألّف منه العالم الخارجيّ، وذلك خلافاً لحالة إطلاقه على حقيقة الوجود حينما يُقال: «الوجود موجود»، وذلك بمعنى نفس الواقع، ونفس الهويّة الخارجيّة، ونفس الشيء الذي يملأ الواقع الخارجيّ:

«إنّ وجود كلٍّ شيء ليس إلا حقيقة هويّته... ومصداقُ الحكم بالموجوديّة على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هويّتها العينيّة»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 2؛ وانظر بهذا المضمون: **الأسفار**، ج 3، ص 32 و33؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 200، 201، 227؛ **المشاعر**، ص 10، 11؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 329، 330؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 302؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 672، 676، 682؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 836، 1069 **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 198، 250؛ **شرح أصول الكافي**، ص 235.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 117؛ يَستخدم صدر المتألّهين في موارد كثيرة مُفردة موجود بهذا المعنى، لا بمعنى الصدق على الواقع الخارجيّ، من ذلك قوله: «إنّما حظُّها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينيّة [أي هي الواقعيّات الخارجيّة]» (**الأسفار**، ج 2، ص 296. (إنّ الصادر عن المبدَأ الأوّل والموجود بإبداعه إنّما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويَّته لا ماهيّته الكليّة)، (**الأسفار**، ج 2، ص 398). «إنّ الموجود في كلٍّ شيء بالذات هو الهويّة الوجوديّة المُتشخّصة بنفسه» (**الأسفار**، ج 2، ص 296). «إنَّ الموجود في كلٍّ شيء بالذات هو الهويَّة الوجوديَّة» (**رسالة في الحدوث**، ص 101). «فالوجود يجب أن يكون بنفسه موجوداً في الواقع لأنّه فرد لمفهوم الحقيقة [أي لمفهوم الوجود]» (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 184). «فالوجود هو الصادر عن الفاعل لأنّه الموجود بالذات» (المصدر نفسه، ص 286). «المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس إلّا أنحاء الوجودات وهي الموجودة=

ويَلحظ **صدر المتألّهين** بنفسه هذا التمايز في المعنى فيقول:

«إنّ الموجود قد يُطلق على نفس الوجود [أي الواقعيّة الخارجيّة] وقد يُطلق على الماهيّة الموجودة. والموجود بالحقيقة هو القسم الأول... دون الماهيّة ... فإذا أُطلق عليها لفظ «الموجود» فإنّما هو بقصدٍ ثانٍ من جهة ارتباطها بالوجود [أي من جهة صدقها على الواقعيّة واتّحادها معها]».

مقارنة

خلاصة ما تقدّم أنّه بناء على القول بأصالة الماهيّة فإنّ الماهيّة تكون موجودة في الخارج ـ بمعنى أنّ الماهيّة هي نفس الواقع الخارجيّ ـ كما تكون موجودةً في الذهن. وأمّا بناء على القول بأصالة الوجود، فمن غير المُمكن وجود الماهيّة في الخارج. والواقع الخارجيّ أمر غير ماهويّ، وموطن الماهيّة الذهن فقط، والماهيّة بالضرورة هي من سنخ المفاهيم، كما أنّ مكان الواقعيّة هو الخارج فقط[1]، ومن غير المُمكن لأيّ واقعٍ أن يحضرَ بنفسه إلى

= بالذات» (**تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 800). «اعلم أن الموجود بالحقيقة من كل أمر... هو وجوده الخاص به ومعنى موجوديّة المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها... فمعنى كون الإنسان موجوداً عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولاً عليه أنّه إنسان» (المصدر نفسه، ص 836). «الموجود بالذات هو الشخص» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 49).

(1) **الأسفار**، ج6، ص 163؛ ويذكر الملّا علي النوري ذلك فيقول: «إنّ المُراد بأصالة الوجود، في الموجوديَّة، أو الماهيّة ليس إلّا أنّ ما يُنافي العدم بالذات لا بالعرض أهو الشيء المفهومي بنفسه أم لا، بل ما يُنافي العدم بالذات إنَّما هو أمر وراء الشيء المفهوميّ والشيء المفهوميّ إنَّما يصير موجوداً ومنافياً للعدم بالعرَض. ومن أجل أن ذلك الأمر الذي هو وراء الشيء المفهومي يُنافي العدم بالذات ويكون مناقضاً له بمحوضة ذاته، يُقال له: الوجود، فإنَّ الوجود إنَّما هو=

الذهن بنحو المفهوم؛ أي أن يُوجدَ في الذهن كما هو في نفسه[1]. نعم قد تأتي صورته إلى الذهن؛ وهذه الصورة ليست سوى هذا المفهوم الماهويّ الذي يحصل في الذهن عن الواقع مضافاً إلى سائر المفاهيم الثبوتيّة التي تقبل الحمل عليه. وعليه، فبناءً على القول بأصالة الماهيّة تكون طبيعة علاقة المفهوم الماهويّ مع الواقع الخارجيّ كطبيعة الحقيقة الواحدة التي لها موطنان، أمّا بناء على أصالة الوجود فهي علاقة الصورة بذي الصورة، فالماهيّة هي تصويرٌ

= نقيض العدم بالذات» (**رسالة بسيط الحقيقة ووحدت وجود**، ص 44، مع تلخيص). ويذكر الأستاذ المطهري ذلك فيقول: «المُراد من أصالة الوجود هذا المعنى: إنَّ المقابل للمعاني والمفاهيم التي نحملها. عندما ننظر إلى ذات تلك المفاهيم فهي فاقدة للموجوديَّة والمعدوميَّة بحسب ذاتها . هو الواقعيَّة والشيء الذي يُنتزع من ذاته الموجوديّة، أي هو عين الموجوديَّة، فهو يَستحق في مرتبة ذاته أن يُحمل عليه الوجود وهذه الواقعيَّة لا اسمَ لها إلّا أن نُطلق عليها تسميَة الوجود» (**مجموعه آثار**، ج 9، ص 33)، وكذلك انظر: علي مدرّسي زنوري، بدايع الحكم، (طهران، الزهراء، 1376) ص 212.

(1) «إنّه [أي أن الوجود] من الهويّات العينيّة التي لا يُحاذيها أمر ذهنيّ ولا يُمكن الإشارة إليها إلّا بصريح العرفان الشهوديّ» (**الأسفار**، ج 9، ص 185)؛ «وجود كل موجود هو عينه الخارجيّ، والخارجيّ لا يُمكن أن يكون ذهنيّاً» (**المشاعر**، ص 24). «ليس الوجود... من الأمور الانتزاعيّة التي لا يُحاذى بها أمرٌ في الخارج، بل حقّ القول فيه أن يُقال: إنّه من الأمور العينيّة التي لا يُحاذى بها أمر ذهنيّ» (**رسالة زاد المسافر**، ص 11، 12)؛ «أمّا الهويّات الوجوديّة... لا صورة مساوية لها عند العقل، لأنّها نفس الصورة العينيّة» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 279). «إنّ حقيقة الوجود لا صورة لها في الذهن» (المصدر نفسه، ص 320). «إنّ وجود كلّ شيء نفس هويّته العينيّة وحقيقته الخارجيّة، فلا يُمكن العلم بها إلّا بالمشاهدة الحضوريَّة والانكشاف النوري، إذ كلُّ ما حصلت صورته في الذهن فهو أمر كليّ... والوجود هويَّة عينيَّة مُتشخِّصة بذاتها... وهذا المفهوم العام المُشترك الانتزاعيّ الإثباتيّ وجهٌ من وجوهه وهو بمعزل عن الهويّة الخارجيّة» (**تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 52، 53).

وحكايةٌ عن حقيقة الوجود[1]؛ وهذه الصورة وهذه الحكاية تتطابقُ مع الواقع إلى حدّ يقع الخلط بينها وبين صاحب التصوير[2]، ويُظنّ أنّ هذه الماهيّة هي نفس الواقع الخارجيّ، فيقع الظنّ بأنّها موجودة، ويُحكم بأنّ الماهيّة هي ذلك الشيء الذي يشكّل العالم الخارجيّ، مع أنّ واقع الحال ليس كذلك؛ وبعبارةٍ أُخرى: معنى كون الماهيّة موجودة أنّها تصدق على الواقع الخارجيّ وتحكي عنه، وهذا هو الذي أدّى إلى القول خطأً بأنّ الماهيّة موجودة بمعنى أنّها نفس الواقع الذي يَملأ الخارج.

---

(1) وبحسب تعبير ملا صدرا: «المحكيّ هو الوجود والحكاية هي الماهيّة» (**الأسفار**، ج 1، ص 403). و «إنَّ ماهيّة كلّ شيء هي حكاية عقليّة عنه وشبح ذهنيّ لرؤيته في الخارج» (**الأسفار**، ج 2، ص 236). و«المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيّة» (المصدر نفسه، ص 348). وبهذا المضمون أيضاً: الأسفار، ج 1، ص 198، 220، 248، 204؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 55 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 40 و41؛ **المشاعر**، ص 4؛ **إيقاظ النائمين**، ص 30؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 55، 62؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 593، 62؛ المصدر نفسه، ج 1، ص 593، 598.

(2) لو أردنا التدقيق فإنَّ مدعى «كانط» أنَّ الواقعيات الخارجية هي عالم الوجود، وأنَّ الماهيات والمفاهيم الذهنية هي «مظهر الوجود» يُشابه دعوى صدر المتألّهين بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، مع اختلاف بينهما يرجع إلى أن صدر المتألّهين يرى أنّ مظهر الوجود صورة حقيقيّة عن عالم الوجود، وليس الأمر كذلك لدى «كانط». وبلغة فلسفيّة، الماهيّات والمفاهيم هي حواكٍ حقيقيّة ونفس أمريّة عن الوجود، فهي تدلّ عليها حقيقة، بل لا دور لها سوى أنْ تدلَّ على الوجودات، فالعلاقة بينها تكون حقيقيّة ونفس أمريّة. وأمَّا من وجهة نظر «كانط» فالماهيّات والمفاهيم ليست بحواكٍ حقيقيّة ونفس أمريّة عن الوجودات، فهي تبدو للإنسان على أنّها دلالات على الوجودات، مع أنَّها ليست كذلك. وبكلمة موجزة، يرى صدر المتألّهين أنَّ الماهيّات والمفاهيم كواشف حقيقيّة عن الوجودات، وأمّا «كانط» فلا يرى سوى أنها مجرد أداة للكشف.

«إنّ وجود المُمكن عندنا موجودٌ بالذات والماهيّة موجودةٌ بعين هذا الوجود بالعرض، لكونه مصداقاً لها»[1].

واسطة في العروض أو حيثيّة تقييديّة

قد تقدّم سابقاً، أنّ الماهيّة غير موجودةٍ في الخارج حقيقةً، ولكن لمّا كانت الماهيّة صورةً ذهنيّةً للواقع الموجود في الخارج، يُخطئ العقل بينها وبين صاحب الصورة، فيُعمّم الحكم والوصف المتعلّق بالواقع وصاحب الصورة إلى الماهيّة والصورة فيفترضها موجودةً. وهذا التعميم الافتراضيّ والمجازيّ لا يختصّ بهذا المورد، بل تجده بشكلٍ عام في كلّ موضوعين مثل A وB، إذا كانا متوائمين ومتحدّين بالاصطلاح، وكان لأحدهما، مثل A محمولٌ أو وصف مثل C، فإنّ ما يقع في الغالب ودون التفات إسراءُ حكم A إلى B، فيُقال: «B هي C»، كما يحكم بأنّ «A هي C»؛ أي يتمّ حمل المحمول C على B كما يتمّ حملها على A؛ على الرغم من أنّ B ليس لها مثل هذا الحكم والمحمول. ومن الواضح جدّاً في هذه الموارد أنّ حمل C على A حقيقيّ، وأمّا حملها على B فهو فَرضيّ ومجازيّ؛ أي أنّ العقل يَظنُّ أنّ B هي مصداقُ C أيضاً. وهذا النوع من المجاز يُقال له: «مجازٌ في الإسناد» ويُطلق عليه في الفلسفة، لفظ بالعرض، ويقابله الإسناد الحقيقيّ والحمل الحقيقيّ ويعبّر عنه بالذات، فيقولون: B، C بالعرض أو بالمجاز، وA، C بالذات أو بالحقيقة، ويُقال أيضاً: A واسطة في العروض أو حيثيّة تقييديّة في حمل C على B؛ أي أن اتحاد ذلك الشيء مع B كان سبباً في أنْ يَظنّ العقل أنّ B أيضاً

---

(1) **المشاعر**، ص54 و55.

محكومة بـ C، مع أنّ واقع الحال ليس كذلك. وهذا النوع من المجاز له مصاديق كثيرةٌ فيُقال مثلاً: «فتح نادر شاه بلاد الهند» أو يقال: «نادر شاه وجيشه معاً فتحا بلاد الهند»، فيُطلق حكم الفتح المتعلّق بالكلّ (نادر شاه وجيشه) على الجزء (نادر شاه فقط) وذلك بلحاظ ما بين الجزء والكلّ من اتّحاد وتوأمة، وهكذا الحال عندما يتساوى مقدار جسمين، فيقال: «هذان الجسمان متساويان» على الرغم من أنّه ليس لدينا مقدار دون جسم، كما أنّه ليس لدينا جسم دون مقدار؛ فالجسم والمقدار متحدّان دائماً، فيقع ودون التفات إسراء حكم الحجم إلى الجسم:

«والمراد من «ما بالعرض» أنْ يكونَ اتّصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيّاً لا حقيقيّاً، إلّا أنّ له علاقة اتّحاديّة أو غيرها [أي غير اتّحاديّة] مع ما يكون موصوفاً به حقيقةً، كاتّصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتّحاده بالمقدار»[1].

بيان المدّعى بلغة الاصطلاح

من خلال ما تقدّم يُمكننا القول بأنّ الماهيّة موجودةٌ بالعرض والمجاز، أو أنَّ الماهيّة أمرٌ اعتباريّ بالاصطلاح؛ والأمر غير الماهويّ، وهو المصداق الحقيقيّ لمفهوم الوجود، أي حقيقة الوجود، موجودٌ بالذات وبالحقيقة، أي الوجود هو الأصيل بحسب الاصطلاح، وحقيقة الوجود هذه لمّا كانت مصداقاً بالذات للماهيّة كانت واسطةً في العروض وحيثيّة تقييديّة في حمل الموجود على الماهيّة. وبعبارةٍ أُخرى: الواقع الخارجيّ، وهو الأصيل، حقيقةٌ

---

(1) **الأسفار**، ج2، ص 286، 287 ويقول في هذا المجال: «إنّ ما «بالعرَض» هو ما «بالمجاز» عند المحقّقين» (**الأسفار**، ج 5، ص 298).

قائمة بذاتها وهي التي تشكل نقيضاً للعدم، وهي نفس حقيقة الوجود، لا الحقيقة الماهويّة اللا بشرط عن الوجود والعدم، إلّا بحسب الفرض والاعتبار.

وبهذا الكلام يتّضحُ لنا المراد من عبارة: «أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»؛ فالمراد من مصطلح «الأصالة» كون وجوده حقيقيّاً وبالذات ومن مصطلح «الاعتباريّ» أن يكون وجوده بالمجاز وبالعرض، وكذا يتّضح أنّ معنى مُفردة موجود «الواقع الخارجيّ»؛ أي الشيء الذي يُشكّل الواقع الخارجيّ أو العالم الخارجيّ، لا بمعنى الشيء الذي يصدق على الواقع الخارجيّ.

1 ـ 3 ـ هل الكليّ الطبيعيّ موجود؟

هذا البحث مكمّلٌ لبحث أصالة الوجود، ولا بدّ لنا من التعرّض له تفصيلاً. ولذا لا بدّ لنا بداية من شرح مصطلح «الكليّ الطبيعيّ» ومصطلح «موجود»، ثم نتعرّض للمقدّمات التي يسلّم بها الفلاسفة، أو فرضيّات المسألة بحسب الاصطلاح. وبعد ذلك نتعرّض لعنوان السؤال أي المقصود من السؤال عن الكليّ الطبيعيّ وأنّه موجود أو لا؟ وختاماً، رأي الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال.

معنى الكليّ الطبيعيّ

المراد من الكليّ الطبيعيّ الماهيّة لا بشرط، وهي التي يُطلق عليها «الماهيّة المرسلة». وبيان ذلك أنّ كلّ ماهيّة يُمكن أن تُفرض بثلاثة أنحاء كحدّ أقلّ: الماهيّة بشرط لا، بشرط شيء، واللابشرط. والمُراد من الماهيّة بشرط لا، الماهيّة المشروطة بأنْ لا يكون معها شيء مغايرٌ لها، والمراد من الماهيّة بشرط شيء الماهيّة المشروطة بأنْ يكون معها شيءٌ مغايرٌ لها يكون قريناً معها، وأمّا الماهيّة

اللابشرط فهي الماهيّة غير المشروطة لا بالاقتران مع شيء آخر ولا بعدم الاقتران بأمرٍ آخر، وهي «الماهيّة بما هي هي» أو باختصار «الماهيّة بما هي»[1][2]. فلو أنّنا نظرنا إلى الماهيّة الإنسانيّة بنفسها دون أيّ شيء آخر، بنحو غفلنا حتّى عن كون الماهيّة المذكورة هي

---

(1) انظر، **الشفاء، الإلهيات**، ص 200: «إنّ ها هنا شيئاً محسوساً هو الحيوان أو الإنسان مع مادّة وعوارض وهذا هو الإنسان الطبيعيّ [وهو الماهيّة الإنسانيّة بشرط شيء] وها هنا شيء هو الحيوان أو الإنسان منظوراً إلى ذاته بما هو هو، غير مأخوذٍ معه ما خالطه وغير مشروطٍ فيه شرط [وهو الماهيّة الإنسانيّة لا بشرط شيء]». ولأجل ملاحظة الاختلاف بين الماهيّة بشرط لا والماهيّة اللابشرط، انظر: المصدر نفسه، ص 203، 204. الخواجة نصير الدين الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، (مع شروحه)، المقصد الأوَّل، الفصل الثاني، المسألة الثانية في أقسام الكليّ.

(2) وقع الاختلاف في الرأي بينهم في مسألة اعتبارات الماهيّة. فيرى بعضهم أنَّ الماهيّة يُمكن لحاظها بأحد أنحاء ثلاثة: بشرط شيء، بشرط لا، واللابشرط. والكليّ الطبيعيّ أو الماهيّة بما هي هي عبارة عن الماهيّة اللابشرط. ويرى بعض آخر أنّ الماهيّة يُمكن لحاظها بأحد أنحاء أربعة: بشرط شيء، بشرط لا، اللابشرط القسمي، واللابشرط المقسمي. والكليّ الطبيعيّ أو الماهيّة بما هي هي عبارة عن الماهيّة اللابشرط المَقسميّ. ويرى بعضٌ ثالثٌ أنَّها يُمكن لحاظها بأنحاء خمسة: بشرط شيء، بشرط لا، اللابشرط القسمي، اللابشرط المَقسمي، والماهيّة بما هي هي، والكليّ الطبيعيّ هو الماهيّة بما هي هي. ولمزيد تفصيل في ذلك راجع: مجموعة آثار الأستاذ المطهّري، ج 10، ص 568 إلى 602.

نعم، لا بدَّ من الالتفات إلى أنّ اختلاف الرأي في لحاظات الماهيّة واعتباراتها لا تأثير له على هذا البحث، لأنّه وطبقاً لكافَّة هذه الآراء فإنّ المقصود من الكليّ الطبيعيّ نفس الماهيّة مع قطع النظر عن الأمور المُغايرة لها، وهي التي يُطلق عليها الماهيّة بما هي هي، سواء كان ذلك الاعتبار واللحاظ ينطبق على لحاظ اللابشرط لدى الجماعة الأولى، أو على لحاظ اللابشرط المَقسمي لدى الجماعة الثانية، أو نفس اللحاظ المُغاير لهذه اللحاظات كما لدى الجماعة الثالثة.

في الذهن وأنّنا نلحظها ونلتفت إليها، ففي هذا الفرض نكون قد تصوّرنا الكليّ الطبيعيّ للإنسان. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّنا عندما نتحدّث عن عدم ملاحظة الأمور المُغايرة، ونصرفُ النظر عن المقارنة بالأمور المُغايرة لا يعني إطلاقاً اشتراط عدم المقارنة مع الأمور المُغايرة؛ بل باختصار هو عبارة عن عدم لحاظ المُقارنة، وهي المرتبطة بالماهيّة لا بشرط، وهو لا يعني لحاظ عدم المقارنة المرتبط بالماهيّة بشرط لا. وبهذا يتّضح لنا أنّ مُفردة «الكليّ الطبيعيّ» إنّما تُطلق على الماهيّة متى كانت لا بشرط.

«إنّ ها هنا شيئاً هو الإنسان المنظور إلى ماهيّته من حيث هي غير مأخوذ معها ما خالطها من الوَحدة أو من التعدّد والمقدار والوضع وغيرها، وهذا هو المعروف عند القوم بالكليّ الطبيعيّ»[1].

من الواضح أنّ الكليّ الطبيعيّ أو ماهيّة الإنسان، من حيث كونه إنساناً فقط، لا يتّصف إلّا بالإنسانيّة دون غيرها: وبعبارةٍ أُخرى، ليست حيثيّة الإنسان إلّا إنسانيّته ولا شيءَ غير ذلك. إذاً حيثيّة الإنسانيّة ليست حيثيّة الوجود ولا الموجود، وإلا لكان العدم على الإنسان مستحيلاً ومُستلزماً للتناقض. كما أنّها ليست حيثيّة العدم والمعدوم، وإلّا لكان وجود الإنسان مستحيلاً ومُستلزِماً للتناقض. كما أنّ حيثيّة الإنسان ليست هي حيثيّة الوحدة وليست هي حيثيّة الكثرة، لا حيثيّة الذهنيّة والمفهوم ولا حيثيّة الكون خارجاً، لا حيثيّة الإبهام والكليّة ولا حيثيّة التشخّص؛ وبعبارةٍ ثالثةٍ، الإنسان من حيث كونه إنساناً غير مشروطٍ بالوجود، وإلّا لكان من المُستحيل أن يكون هناك إنسان معدوم؛ وغير مشروطٍ بالعدم وإلّا لاستحال أن يكون هناك إنسانٌ موجود، ولذا كانت ماهيّة الإنسان، والكليّ الطبيعيّ

---

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص374.

منه، تتلاءم مع الوجود ومع العدم، دون أن يلزم من ذلك أيّ تناقض، وبلغةِ الفلاسفة، الإنسان من حيث كونه إنساناً لا هو موجود ولا هو معدوم، كما أنّه من حيث كونِه إنساناً لا هو واحدٌ ولا متعدد ومتكثّر، لا ذهنيّ ولا خارجيّ، لا مبهم ولا متشخّص، لا كليّ ولا جزئي وهكذا. فإذاً ليست الأوصاف المُتناقضة عين حيثيّة الإنسان حتّى يكون اتّصافها بالشيء ونقيضه من التناقض[1].

معنى موجود

وأمّا مُفردة «موجود» فلها، وكما تقدّم، معنيان؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ مُفردة «موجود» في مثل قضيّة «A موجودة» يُمكن أن يكون المُراد منها أحد معنيين:

1 ـ أنّ هناك واقعاً يصدق عليه مفهوم A أو ينطبق عليه تعريفها، وبعبارةِ **صدر المتألّهين** أنّ A متحدةٌ مع الواقع[2]. فهنا المُراد

---

(1) انظر: **الشفاء، الإلهيات**، ص 196 إلى 200؛ **الأسفار**، ج 2، ص 2، فصل 1 .**مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 10، ص 551 إلى 567.

(2) يستخدم صدر المتألّهين مراراً مفردة اتّحاد بمعنى الحمل والحكاية والانتزاع والصدق. من ذلك قوله: «الماهيّة مُتحّدة محمولة عليه [أي على الوجود والواقعيَّة الخارجيَّة]» (**الأسفار**، ج 1، ص 56). فهنا ورد تفسير «المُتَّحِدة» بمعنى «المحمولة عليه»؛ «الاتّحاد بين الماهيّة والوجود [أي حقيقة الوجود والواقعيّة الخارجيّة] على نحو الاتّحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي. فإنّ ماهيّة كلّ شيء هي حكاية عقليّة عنه وشبح ذهنيّ لرؤيته في الخارج» (**الأسفار**، ج 2، ص 235 و236). ففي هذه العبارة ورد تفسير مفردة «اتّحاد» بمعنى الحكاية.«(إنّ الماهيَّات الكليَّة، التي هي غير الموجودات العينيَّة، لا حظّ لها من الوجود العيني، وإنّما حظّها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات [أي من الواقعيَّات الخارجيَّة] التي هي الموجودات العينيّة واتّحادها معها» (**الأسفار**، ج 2، ص 296). ففي هذه العبارة ورد تفسير مفردة «اتّحاد» بالانتزاع. «الماهيّة معنى=

من كلمة «موجود» أنّه يصدق على الواقع، أي أنّ له مصداقاً خارجيّاً.

2 ـ بمعنى أنّ A هي نفس الواقع حيث يمتلئ الخارج منها ومن أمثالها. وهنا يكون المُراد من مفردة «موجود» ما «يَملأ العالم الخارجيّ» أي ما يتكوّن منه العالم الخارجيّ. ونحن من خلال إضافةِ قيدِ المعنى الأول والمعنى الثاني نميّز بين كلا المعنيين.

= كلي معقول من كلّ وجود، مُنتزَعة عنه محمولة عليه مُتَّحِدَة معه» (**الأسفار**، ج 2، ص 83). «الذاتيّ [أي الماهيّة النوعيّة والجنسيّة والفصليّة] متّحد معه [أي مع الوجود والواقعيّة الخارجيّة] ومحمول عليه بالذات» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 163، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 133. «ستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود مع كونه أمراً شخصيّاً... مُشخَّصاً لما يُوجد به من ذوات الماهيّات كيف يتّحد بها [أي بالماهيَّات] ويصدق هي [الماهيّات] عليها [أي على حقيقة الوجود] في الخارج» (**المشاعر**، ص 8 و9). ففي هذه العبارة ورد تفسير «يتَّحد بها» بـ «يَصدق عليها»؛ «الموجود والثابت في العين هو بالحقيقة الوجود الخاص لكلّ شيء والماهيّة معنى كليّ صادق عليه مُتَّحد معه» (**الرسائل**، ص 119). «فالمُفاض هو الخاصّ لكلّ شيء والماهيّة معنًى كليّ صادق عليه مُتَّحد معه» (**الرسائل**، ص 119). «الماهيّة مُتَّحِدَة معه [أي مع الوجود والواقعيّة الخارجيّة] محمول عليه، لا كحمل العرَضيّات اللاحقة، بل حملها عليها واتّحادها معها بحسب مرتبة هويَّته وذاته» (**رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 20). «كلُّ وجودٍ يَصدق عليه ويتَّحد به عدَّة من المفهومات» (**تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 800). وأصرح من ذلك: «فالحقُّ أنَّ الماهيّة مُتَّحِدَة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتّحاد، بمعنى أنَّ الوجود الخارجيّ يَصدق عليه «أنَّه موجود» و«أنَّه في زمان كذا وكذا» مثل إنسان وفرس» (**تعليقه برّ حكمة الإشراق**، ص 188). «إنَّ ها هنا موضوعات كلٌّ منها لذاته مصداق لحمل مفهوم ذاتيّ، نوعيّ أو جنسي عليه، والحمل هو الاتّحاد في الوجود» (المصدر نفسه، ص 375). «إنَّ الوجود هو الموجود في الخارج والماهيّة مُتَّحِدَة معه صادقة عليه» (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 86).

الفرضيّات

يرى كافّة الفلاسفة أنّنا عندما نُطلق على ماهيّة ما أنّها موجودة ـ سواء كانت بشرط شيء كالإنسان المتشخّص أو الإنسان الشخصيّ، أم لا بشرط كالإنسان، فلا شكّ في أنّ ذلك يستلزم أن تكون الماهيّة بالمعنى الأول موجودة؛ أي يستلزم أن يكون الواقع الخارجيّ، كشخص علي، مصداقاً لمفهوم الإنسان الشخصيّ، وكذلك أيضاً مصداقاً لمفهوم الإنسان. وهذا الواقع بهذا الاعتبار يُقال له: «فردُ الماهيّة» وباعتبار كونه متشخِّصاً يُقال له: «شخص الماهيّة» أو «الهويّة العينيّة للماهيّة» أو «الهويّة الفرديّة للماهيّة» أو «الهويّة الوجوديّة للشيء» أو باختصار يُطلق عليه «الهويّة العينيّة» أو «هويّة الشيء» أو «الهويّة» أو «الشخص»؛ وبعبارةٍ أُخرى: ثمّةَ مجموعة من الفرضيّات المسلّمة بنظر كافّة الفلاسفة وهي التالية:

1 ـ أنّ فرد الماهيّة وشخصها، مثل عليّ، موجودٌ بالمعنى الثاني؛ أي هو نفس الواقع الخارجيّ الذي يتكوّن منه عالم الخارج.

2 ـ أنّ الماهيّة بشرط شيءٍ، أي الإنسان الشخصيّ، موجودة بالمعنى الأوّل؛ أي يصدق مفهومها على عليٍّ.

3 ـ الماهيّة اللابشرط أو الكليّ الطبيعيّ، كالإنسان، هي بهذا المعنى أيضاً موجودة؛ أي أنّ حدّها يصدقُ على الشخص المذكور.

مضافاً إلى هذا، يرى الفلاسفة السابقون، أنّه لا شكّ في أنّ الماهيّة بشرط شيءٍ توجد بالمعنى الثاني في الخارج بوجود الفرد أو الشخص؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ من المفروض والمسلّم به لدى الفلاسفة المذكورين:

4 ـ أنّ الماهيّة بشرط شيء، كالإنسان الشخصيّ، موجودةٌ بالمعنى

الأوّل، بل هي موجودةٌ بالمعنى الثاني، أي هي نفس الواقع الخارجيّ ويتضمّن ذلك:

5 ـ أنّ الواقع لا يُغاير الشخص، بل الشخص مثل عليّ، هو الذي يتكوّن منه الواقع الخارجيّ وهو الذي يَملأ عالم الخارج، بمعنى أنّ الماهيّة بشرط شيءٍ كالإنسان الشخصيّ، هي واقعٌ خارجيّ يتشكل منه عالم الأعيان.

سؤال

بالنظر إلى ما تقدّم توضيحه أعلاه، فهل المُراد من هذا السؤال: «هل الكليّ الطبيعيّ موجودٌ في الخارج؟» التالي: «هل الكليّ الطبيعيّ أي الماهيّة اللابشرط كالماهيّة بشرط شيء توجد بوجود الفرد والشخص، أو أنّ الكليّ الطبيعيّ، موجودٌ بالمعنى الثاني أيضاً وليس فقط بالمعنى الأول؟» أي أنّ الماهيّة اللابشرط والكليّ الطبيعيّ، كالإنسان، هي نفس الواقع الخارجيّ، ولكنّها ليست الواقع المُغاير للشخص، بل إنّ شخصاً كعليّ، هو واقع خارجيّ يملأ عالم الخارج، بمعنى أنّ الإنسان أيضاً له واقع خارجيّ يَملأ العالم الخارجيّ؟ وطبقاً لما يذكره **صدر المتألّهين**، هل للوجود والواقع الخارجيّ نفس النسبة مع الكليّ الطبيعيّ والماهيّة التي هي مع الفرد والشخص؛ أي كما أنّ الواقع الخارجيّ كعليّ هو نفس شخص الإنسان وفرده، كذلك نفس هذا الواقع أي علي هو نفس الماهيّة والكليّ الطبيعيّ، أي أنَّ نفس الإنسان أيضاً موجودٌ، وبعبارةٍ أُخرى، هل أنَّ صفة كونه موجوداً كما تُنسب إلى الفرد والشخص، تُنسب بالتبع إلى الماهيّة والكليّ الطبيعيّ أيضاً؟ إذاً السؤال المذكور سؤالٌ عن وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج بالمعنى الثاني.

جواب المتقدمين

إنّ الجواب الذي تبنّاه أكثر الفلاسفة السابقين هو بالإيجاب. فالكليّ الطبيعيّ يُوجد في الخارج بوجود فرده، بنفس المعنى الذي يكون فيه الفرد موجوداً في الخارج، أي بالمعنى الثاني. ويُوضح **ابن سينا** في استدلاله على هذا المدّعى بدايةً أنّ نسبة الماهيّة اللابشرط أو الكليّ الطبيعيّ إلى الماهيّة بشرط شيءٍ هي نسبة الجزء إلى الكل:

(الحيوان الشخصيّ... هو حيوانٌ وشيء... ومعلوم أنّه إذا كان حيوان وشيء، كان فيهما الحيوان كالجزء منهما).

نعم، وكما ذكر **صدر المتألّهين** أيضاً من أن المراد من أنّ نسبة الماهيّة اللابشرط إلى الماهيّة بشرط شيء كنسبة الجزء إلى الكلّ، هو أنّ الماهيّة اللابشرط هي جزء تحليليّ وعقليّ للماهيّة بشرط شيءٍ وليست جزءاً عقليّاً. ففي الخارج الماهيّة لا بشرط هي عين الماهيّة بشرط شيءٍ؛ أي هذه الواقعيّة التي هي شخص، هي في الخارج، عين الماهيّة الشخصيّة والماهيّة اللابشرط أيضاً أمّا في الذهن فالماهيّة الشخصيّة بالتحليل هي الماهيّة مضافةً إلى التشخّص وسائر العوارض[1].

وعلى أيّ حال، يرى **ابن سينا** في تتمّة استدلاله، أنّ الكلَّ إذا كان موجوداً في الخارج، فمن الضروريّ أن يكون جزؤه موجوداً كذلك، وحيث كان **ابن سينا** يرى أنّ الماهيّة الشخصيّة والتي هي بشرط شيء وبمنزلة الكلِّ موجودةٌ في الخارج بوجود الفرد، فالماهيّة

(1) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 201. انظر: **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 834: «فإذا كان في الوجود الخارج أو في النفس إنسان وشيء كان الإنسان كالجزء لهما عند التحليل وإن كان عينهما بوجه آخر [أي في الخارج]».

اللابشرط والكليّ الطبيعيّ، والتي هي بمنزلة جزئها، هي أيضاً موجودةٌ في الخارج بوجود الفرد.

«إذا كان هذا الشخص حيواناً ما [أي حيواناً بشرط شيء]، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما [أي الحيوان اللابشرط شيء وهو الكليّ الطبيعيّ] موجود».

ويطرح **قطب الدّين الرازي** (المتوفّى سنة 766) في شرح المطالع[1] سؤالاً في نقده لكلام **ابن سينا** وهو التالي: ما هو المقصود من كون الكليّ الطبيعيّ أو الماهيّة اللابشرط هي جزء الماهيّة الشخصيّة والماهيّة بشرط شيء أو كالجزء؟ فهل المقصود أنّ الكليّ الطبيعيّ هو جزء خارجيّ للماهيّة بشرط شيء أو أنّه جزء تحليليّ عقليّ؟ فإنْ كان المُراد الجزء الخارجيّ، كان ذلك مصادرةً على المطلوب، لأنّ دعوى أنّ الكليّ الطبيعيّ في الخارج هو جزء الماهيّة بشرط شيء ـ أيْ جزء الماهيّة الشخصيّة الموجودة في الخارج ـ هو بالدقّة بحكم دعوى أنّ الكليّ الطبيعيّ موجودٌ في الخارج، وإن كان المُراد الجزء التحليليّ العقليّ، فالاستدلال غيرُ تامّ؛ لأنّ وجود الشيء في الخارج لا يستلزم أن تكون أجزاؤه التحليليّة العقليّة موجودةً في الخارج أيضاً. وختاماً يَدّعي ومن خلال تقديمه لدليلين على ذلك بأنّ الكليّ الطبيعيّ غيرُ موجود في الخارج، وأنّ الموجود في الخارج هو الشخص فقط:

«إنّ الكليّ الطبيعيّ لا وجودَ له في الخارج وإنّما الموجود في الخارج هو الأشخاص»[2].

---

(1) **الشفاء، الإلهيات**، ص 202؛ قطب الدين الرازي، **شرح المطالع**، (قم، كتبي) الطبعة الحجريّة، ص 58 إلى 60.

(2) **شرح المطالع**، ص 59؛ **شوارق الإلهام**، ص156.

وأمّا الملا **عبد الرزاق اللاهيجيّ** (المتوفّى سنة 1072) تلميذ **المُلا صدرا** وصهره والمدافع الصلب عن **ابن سينا** فيُوضح في شوارق الإلهام[1]، دفاعاً منه عن **ابن سينا** وإثباتاً منه لوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، بأنّ مُراد **ابن سينا** من الجزء في العبارة المذكورة هو الجزء التحليليّ العقليّ، ولكنّه يرى أنّه لا ينبغي أولاً أنْ نجعلَ من كلام **ابن سينا** هذا استدلالا منه على وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، لأنّه يرى أنّ وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج أمرٌ بديهيّ؛ وما كان يَرمي إليه بكلامه هذا هو التنبيه على أنّه أمرٌ بديهيّ، وثانياً، مع فرض التسليم بأنّ كلامه هذا كان استدلالاً منه على هذا الأمر، فالإشكال لا يرد عليه، لأنّ اللاهيجي يرى أنّ الجزء التحليليّ العقليّ للموجود الخارجيّ موجودٌ في الخارج بوجود ذلك الموجود بحكم الضرورة؛ لا سيّما إذا كان الجزء المذكور ماهيّة ذلك الموجود.

«الصورة المجرّدة المُنتزعة عن الشخص [أي الكليّ الطبيعيّ] ماهيّة للفرد وهو [أي الفرد] موجود في الخارج، فيجب أن يكون ماهيّته موجودةً في الخارج ولا يضرّ وجود الماهيّة من حيث هي في الخارج أن تكون متحدّة الوجود مع التشخّص»[2].

وحاصل كلام الفيلسوفين المذكورين فيما يتعلّق بالكليّ الطبيعيّ يتلخّص في أمرين:

1 ـ لا يُمكن أنْ نستنتجَ من القضيّة التي تقول: «حيثيّة الكليّ الطبيعيّ ليست حيثيّة التشخّص مع أنّ كونها موجودة في الخارج ـ بالمعنى الثاني ـ مستلزمٌ للتشخّص»، قضية أخرى

---

(1) **شوارق الإلهام**، ص 154 إلى 157.

(2) المصدر نفسه، ص 156.

تقول: «الكليّ الطبيعيّ غير موجود في الخارج»؛ وبعبارة **ابن سينا**: إنّ كون الماهيّة الموجودة في الخارج متشخّصة وقرينة للعوارض لا يُنافي وجود الكليّ الطبيعيّ والماهيّة اللابشرط من حيث هي هي غير متشخّصةٍ وخاليةٌ عن العوارض؛ وباختصار ليس من المُحال أن يكون الكليّ الطبيعيّ موجوداً في الخارج بالمعنى الثاني بل:

2 ـ هو موجود بوجود الشخص حقيقةً وبالذات بالمعنى المذكور.

جواب صدر المتألّهين

ممّا تقدّم ذِكره في مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يُمكننا أنْ نصلَ إلى جواب **صدر المتألّهين** على هذا السؤال أيضاً. فكون الشيء موجوداً بمعناه الثاني مساوق لكونه شخصيّاً؛ وبعبارة أدقّ، حيثيّة الواقع الذي يتشكّل منه الخارج هو عين حيثيّة التشخّص. إذاً يُمكن أن يكون الشيء واقعاً في الخارج وموجوداً بالمعنى المذكور وأن تكون حيثيّته عين حيثيّة تشخّصه، وفي نفس الوقت ـ عقلاً وباتّفاق كافّة الفلاسفة ـ لا تكون حيثيّة الكليّ الطبيعيّ والماهيّة اللابشرط هي حيثيّة التشخّص. وبهذا يظهر أنّه من المحال أن يكون الكليّ الطبيعيّ موجوداً في الخارج بالمعنى المذكور ولو بوجود الشخص. والمُستفاد من كلمات **صدر المتألّهين** أن نسبة الواقع الخارجيّ إلى الماهيّة والكليّ الطبيعي ليست نفس النسبة التي تكون بينهما وبين الشخص: فنسبة الواقع الخارجيّ إلى الشخص هي العينيّة والوحدة، وأمّا نسبته إلى الماهيّة والكليّ الطبيعيّ فهي نسبة المحكيّ مع الحكاية، أي نسبة الحمل والاتّحاد. فالواقع الخارجيّ هو نفس شخص الشيء وهويّته؛ ولكنّه ليس نفس الماهيّة، بل هو مصداق الماهيّة فقط؛ أي أنّ الماهيّة والكليّ الطبيعيّ هو فقط مفهوم كليّ

يقبل الحمل حقيقة وبالذات على المصداق الخارجي لا أنّه نفسه:

«إنّ حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصّة التي هي صُوَر الأكوان وهويّات الأعيان وأنّ الماهيّات مفهومات كليّة مطابقة لهويّات خارجيّة»[1].

نعم مثل هذا الاتّحاد والحمل هو الذي يجعل الإنسان يظن خطأً أنّ الحكاية والتصوير هي نفس المحكي وصاحب التصوير، وأنها محكومة بأحكامه، ومن ثم الحُكم بأنّ الماهيّة والكليّ الطبيعيّ هما نفس الواقع الذي يَملأ الخارج؛ أي يُظنّ أنّ الماهيّة والكليّ الطبيعيّ موجودان في الخارج بوجود الشخص. ولكن من الواضح أنّ هذا الحكم هو بالمجاز والعرض لا بالحقيقة وبالذات، ونتيجة ذلك هي أنْ يكون الشخص ـ وهو الواقع في الخارج ـ موجوداً حقيقةً

---

(1) **الأسفار**، ج5، ص2 وكذا يقول في هذا المجال: «أمّا الوجود فليس الأمر فيه كما توّهمه... من أنّه أمرٌ عقليّ انتزاعيّ... بل هو أمر عينيّ حقيقيّ يُطرد به العدم، فهو نفس هويّة الشيء» (**الأسفار**، ج 4، ص 120). «وجود كلِّ شيء هو عينه الخارجيّ» (**المشاعر**، ص 24). «إنَّ الموجود في كلِّ شيء بالذات هو الهويَّة الوجوديَّة له المُتشخِّصة بنفسه» (**رسالة في الحدوث**، ص 43). «**الهويَّة العينيَّة** ليست بالحقيقة إلّا الوجود الخاص للشيء» (**شرح الهداية الأثيرية**، ص 223). «الموجود بالذات هو الشخص والمُتشخِّص بنفسه بناءً على أنَّ أثر الجاعل والأمر المُتحقِّق بالذات هو نفس وجود المُمكن لا ماهيّته والوجود هو المُتشخِّص بنفسه، لكن الماهيّة مُتَّحدةٌ مع ما هو موجود بالذات ومتشخِّص بالذات، فتكون موجودة بالعرض، كما أنّه يَتشخَّص أيضاً بالعرَض» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 49). «إنّ حقيقة كلِّ شيء هو بالعرَض، كما أنّه يتشخّص بالعرَض» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 279). «إنّ أكثر الناس... لم يفرّقوا بين المفهومات والماهيّات الكليَّة والجزئيَّة وبين الوجودات والهويَّات البسيطة الشخصيَّة» (**شرح أصول الكافي**، ص 28). «إنّ وجود كلِّ شيء نفس هويَّته العينيَّة وحقيقته الخارجيّة» (**تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 52).

وبالذات والكليّ الطبيعيّ موجوداً مجازاً وبالعرض:

«الحقُّ عندنا أنّ الماهيّة من حيث هي هي [أي الكليّ الطبيعيّ] ليست موجودة بالذات، بل الموجود بالذات هو الشخص والمتشخّص بنفسه... لكن الماهيّة متّحدة مع ما هو موجود بالذات ومتشخّص بنفسه».

«فهذا معنى وجود الكليّ الطبيعيّ، أي الماهيّة من حيث هي هي، في الخارج، لا كما هو المشهور من الحكماء، أنّها موصوفة بالوجود بمعنى أنّ الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوبٌ إليها، ولا كما زعمه المتكلّمون النافون لوجودها بوجود الشخص».

من الواضح أنّ نفي وجود الكليّ الطبيعيّ والماهيّة اللابشرط في الخارج مستلزمٌ لنفي وجود الماهيّة بشرط شيء في الخارج أيضاً[1]، لأنّ الماهيّة بشرط شيء إنْ كانت موجودةً في الخارج بمعنى أن تكون نفس الواقعيّة الخارجيّة ونفس الشخص، فيلزم عندها التناقض إذ من جهة، حيثيّة الماهيّة ليست حيثيّة التشخّص، ومن جهة أُخرى، إذا كانت الماهيّة هي عين الواقعيّة الخارجيّة كانت حيثيّتها نفس حيثيّة التشخّص، وهذا من التناقض المستحيل؛ أي وخلافاً **لابن سينا** - الذي توصّل من الوجود الخارجيّ للماهيّة بشرط شيء إلى الوجود الخارجيّ للكليّ الطبيعيّ وللماهيّة اللابشرط - يرى **صدر المتألّهين** أنّ نفي وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج يؤدّي إلى نفي وجود الماهيّة

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 49؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 163، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 133) وقد أُشير في كتب الفيلسوف المعاصر الأستاذ مصباح إلى هذا الأمر بالقول: «لا بدَّ من التذكير بأنّه بناء على أصالة الوجود...، أساسا وجود الماهيّة مع اللحاظ [أي الماهيّة بشرط شيء]، غير مقبول إلّا بعنوان كونه اعتباراً عقليّاً» (**آموزش فلسفة، ج 1، ص 328**).

بشرط شيء. فالماهيّة الشخصيّة مفهومٌ في الذهن يحكي عن الواقعيّة من جهة كونها متشخّصة. وعليه، فالماهيّة المجرّدة عن أي لحاظ، لا اللابشرط ولا التي بشرط شيء، غير موجودة في الخارج بالمعنى الثاني[1]، بل موطن الماهيّة هو الذهن فقط وشيئيّتها في المفهوم

---

(1) «الماهيّة العينيَّة مركب عند العقل من الماهيّة وكونها عينيَّة. فأثر الفاعل إمّا نفس الماهيّة أو كونها عينيَّة. لكن الأوَّل لا يصلح لأن يكون للفاعل فيه تأثير... فبقي أنَّ تأثير الفاعل إنَّما هو في كونها عينيَّة وذلك لا يُمكن إلّا بإفادة الفاعل أمراً زائداً على الماهيّة، وهو المعنيّ عندهم بالوجود» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 188). «إنّ كون الشيء ذو حقيقة معناه «أنّه ذا وجود» فحينئذ لا بدَّ أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، أي معنى «الحقيقة» [أي الوجود]. وليس مصداقه نفس الماهيّة من حيث هي هي، سواء كان بعد الصدور أو قبل الصدور، بل مصداقها إمّا نفس الوجود للشيء أو الماهيّة الموجودة بما هي موجودة لا بما هي هي. فالوجود أولى بأنْ يكون حقيقة أو ذا حقيقة من غيره... [فإنّ] ها هنا شيئاً يصدق عليه بحسب الخارج مفهوم الحقيقة وليس هو نفس الماهيّة الموجودة، بل وجودها» (**تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 49، 50). «إنَّ الفطرة شاهدة بأنّ الماهيّة إذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبله، كان الموجود بالذات ها هنا هو نفس الوجود لا الماهيّة، كما أنّ المُضاف بالحقيقة نفس الإضافة لا ما هو المضاف المشهوريّ» (المصدر نفسه، ج 1، ص 51، 52). «إنّ الجعل لا يتعلّق بالماهيّة أصلاً...، فالماهيَّات على صرافة إمكانها.. وبطونها من دون أن يخرج إلى فضاء الفعليّة والوجود... فالحكم على الماهيّة بالوجود ولو في وقت من الأوقات، إنَّما نَشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم، من عدم الفرق بين الشيء وما يَصْحبه ويَلزمه» (**الأسفار**، ج 2، ص 287 إلى 289). «إنَّ الماهيَّات الإمكانيَّة أمور عدميَّة... بمعنى أنّها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنّ ما لا يكون وجوداً وموجوداً في حدّ نفسه لا يُمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته... فحقايق المُمكنات [أي الماهيَّات] باقيةٌ على عدميَّتها أزلاً وأبداً واستفادتها للوجود ليس على أن يصير الوجود الحقيقي صفة لها، نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود» (**الأسفار**، ج 2، ص 341) «إنَّ موجوديَّة الماهيَّات ليست بأنْ يَصير الوجود=

فقط، شأنها الحكاية عن الواقعيّة الخارجية فقط، وسهمها من الواقع الخارجيّ هو الصدق الحقيقيّ عليه، وبعبارة **صدر المتألّهين** الاتّحاد معه، دون أن تكون هي نفس الواقعيّة الخارجيّة:

«إنّما حظّها [أي حظّ الماهيّات] من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينيّة واتّحادها معها»[1].

فإذاً لا ينبغي الوقوع في الخطأ والقول بالاتّحاد، بمعنى أن نستنتج من الصدق الحقيقيّ للماهيّة على الواقعيّة الخارجيّة، أنّ الماهيّة هي نفس الواقع الخارجيّ[2]؛ وبتعبيرٍ منطقيّ: إنّ قضيّة «إذا

= صفة لها، بل بأنْ تصير معقولة من الوجود ومتَّحدَة به، فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيّة» (**الأسفار**، ج 2، ص 348؛ **وإيقاظ النائمين**، ص 27). «ليس للمسمّاة عندهم بالماهيّات... وجود أصلاً، لا في العين ولا في الذهن، بأنْ يصير وجود صفة لها متقرِّرة فيها، بل حالها كحال الأشباح والأظلال المُترائي في المرايا» (**رسالة في الحدوث**، ص 111). «الوجود جزئيّ حقيقيّ لا ماهيَّة له والماهيّة مفهوم كليّ لا وجود لها» (**الرسائل**، ص 192). «لا وجود للماهيَّات أصلاً ولا تأثير ولا تأثّر فيها، بل إنّها اعتبارات كليَّة يَعتبرها العقل ويَتَّصف بها الوجودات... بلا وصول رائحة من الوجود إليها» (**شرح الهداية الأثيرية**، ص 285).

(1) **الأسفار**، ج2، ص 296 يذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «أمّا المسمّى بالماهيّة فلا حظّ له من الوجود، كما لا حظّ له من الوجوب.. إنّما هي اعتبارات ومفهومات يَنتزعها الذهن من الوجودات» **مفاتيح الغيب**، ص 234، 235.

(2) وقع الأستاذ فياضيّ في تفسيره لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة في هذا الخطأ. فبيّن أولا مدَّعى أصالة الوجود بهذا النحو: «إنّ الحقّ في هذه المسألة أنّ الوجود والماهيّة كليهما موجودان، بمعنى أنّ لكلٍّ منهما الواقعيّة العينيّة» (العلّامة الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تصحيح وتعليق غلامرضا فياضي، قم، مؤسسة آموزشي وبژوهشي إمام خميني (قدس سره)، 1378، في أربعة مجلّدات، ج 1، ص 43 و44، التعليقة رقم 9). ودعواه استناداً إلى كلمات صدر المتألّهين أنَّ الواقعيّة الخارجية تُنسب إلى حقيقة الوجود والماهيّة بنحو واحد، فنسبتها إليها=

. . . .

= هي الوحدة والعينيّة؛ أي كما أنَّ وجود الشيء هو نفس الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء، فكذلك ماهيَّة الشيء هي نفس الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء؛ أي هما معاً موجودان بالمعنى الثاني. والدليل على أنَّ كلمة موجود قد استعملت بالمعنى الثاني عبارةٌ أُخرى له قال فيها: «فالحقُّ... ما قوّيناه، من تحقّق كلٍّ من الوجود وماهيَّته في الخارج بوجودٍ واحد، بمعنى أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود وإن كان غيره في الذهن» (المصدر نفسه، ص 45، التعليقة رقم 14). وبعبارة مختصرة: الشيء هو حقيقة الوجود أيضاً والماهيّة أيضاً. ثم يذكر توضيحاً لذلك بأنَّ تحقُّق هذا المدّعى يُمكن فرضه بأحد نحوين:

1 ـ أن يُفرض ذلك بنحو يكون الواقع الخارجي مركَّباً من واقعيتين: إحداهما هذه الواقعيَّة التي هي وجود الشيء والأُخرى الواقعيَّة التي هي ماهيَّة الشيء. وهذا الفرض يُصبح بمعنى أنَّ الوجود والماهيّة هما معاً أصيلان، وقد أُبطل هذا الفرض بأدلّة مُتعدَدة فهو مردود: (لا بمعنى أنَّ لكلّ منهما واقعية تخصّه، كما يذهب إليه بعض من يُنسب إليه القول بأصالتهما).

2 ـ أنْ يُفرض ذلك بأن تكون الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء، في عين وحدتها وبساطتها، هي وجود للشيء وماهيّة له. وهذا الفرض لا محذور فيه في حدّ نفسه.

والاستدلال الذي يذكره لإثبات صحّة الفرض الثاني هو التالي: كما أنّ مفهوم الوجود يَصدق على الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء حقيقة وبالذات، فكذلك المفهوم الماهويّ يَصدق على الواقعيَّة المذكورة حقيقة وبالذات، إذاً كما توصَّلنا من خلال الصدق الحقيقي وبالذات لمفهوم الوجود على الواقعيَّة المذكورة إلى أنّ الواقعيَّة المذكورة هي وجود الشيء؛ فكذلك لا بدَّ وأن نصل من الصدق الحقيقي وبالذات للمفهوم الماهويَّ على الواقعيَّة المذكورة إلى أنَّ هذه الواقعيَّة هي نفس ماهيَّة الشيء؛ وبعبارةٍ أُخرى: كما نصل من كون الوجود موجوداً بالمعنى الأوَّل إلى كونه موجوداً بالمعنى الثاني، فكذلك نصل من كون الماهيّة موجودة بالمعنى الأوّل إلى نتيجة هي أنّها لا بدّ لها وأن تكون موجودة بالمعنى الثاني: «بل بمعنى أنَّ الواقعيَّة الخارجيَّة، وهي واحدة، مصداق حقيقيّ لمفهوم الوجود، كما أنّها مصداق حقيقيّ لمفهوم الماهيّة» (المصدر نفسه، ص 44، 45، التعليقة رقم 9). =

. . . .

= نعم، العبارة المذكورة أعلاه هي بحسب ظاهرها بيانٌ للفرض الثاني، ولكنّها في الحقيقة هي دليل على الفرض الثاني وليست بياناً لمعناه، وذلك أولاً لأنّ الاستفسار الشفَاهيَّ للكاتب من الأستاذ فياضي يُؤيّد ذلك؛ وثانياً، أنَّه بنفسه يتحدّث بلغة القائلين بأصالة الماهيّة وعند ذكره للدليل على مدَّعاهم: «والقائل بأصالة الماهيّة يقول: إنَّ الواقعيَّة الخارجيّة مصداق للماهيّة الحقيقيّة، فما في الخارج هو الماهيّة» (المصدر نفسه، ص 44، التعليقة رقم 10). ففي هذه العبارة يصل من الصدق الحقيقي للماهيّة على واقعيّة الشيء إلى النتيجة التي ترى أنّ الواقعيّة الخارجيّة هي نفس الماهيّة ولا شكّ في أنّه يرى هذا الدليل صحيحاً، والشاهد على ذلك رضاه بالاستدلال الذي ذكرناه لإثبات صحّة الفرض الثاني، لأنّه يذكر في تعليقةٍ أُخرى موضِحاً أنَّه يرى كالقائلين بأصالة الماهيّة أنَّ الماهيّة موجودة في الخارج حقيقة، وذلك بالمعنى الثاني، ولكن دون أن يحصل الظنّ أن في الخارج واقعيّتين مُتمايزتين، حتّى يكون كالقائلين، طبقاً لقوله، بأصالة الوجود وأصالة الماهيّة معاً، بل يرى أنّهما مُتحدان: (الحقّ أنّ كلمات المشّائين... تشهد بأنّهم لا يرون الماهيّة أمراً اعتباريّاً غير موجود إلّا بالعرَض. فالحقّ أنّ المشّائين كانوا يعتقدون ما قوّيناه، من تحقّق كلٍّ من الوجود وماهيّته في الخارج بوجود واحد، بمعنى أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود وإن كانت غيره في الذهن (المصدر نفسه، ص 45، التعليقة رقم 14). إذاً بحسب نظره لا محذورَ إطلاقاً من أن نصل من خلال الصدق الحقيقيّ وبالذات للمفهوم الماهويّ على الواقعيَّة العينيَّة إلى النتيجة التي مضمونها أنَّ الواقعيَّة العينيَّة للشيء هي نفس ماهيَّة ذلك الشيء، كما أنَّ الصدق الحقيقي وبالذات لمفهوم الوجود عليها، مستلزم لأنْ تكون الواقعيَّة المذكورة حقيقة الوجود أيضاً.

وهنا يأتي الإشكال على هذا التقدير، فلو كانت نسبة الواقع الخارجي إلى الوجود والماهيّة بنحو واحد، فلماذا قامت الحكمة المُتعالية على أساس القول بأصالة الوجود واعتباريَّة الماهيّة. والجواب هو التالي: «نعم، الماهيّة اعتباريّة بمعنى أنّها إذا لُوحظت في حدّ نفسها لم تكن موجودة وأنّها تصير موجودة بالوجود لا بنفسها» (المصدر نفسه، ص 44، التعليقة رقم 9). وبقرينة العبارة التي سبقتها يُعلم أنَّ المُراد من كون الماهيّة موجودة في الخارج مع الوجود حقيقة لا مجازاً. =

. . . .

= وهنا يأتي السؤال مُجدداً، هل من المُمكن أن تكون الماهيّة مع الوجود موجودة بنحو الحقيقة لا المجاز، وتكون في الوقت نفسه أمراً اعتبارياً، أي تكون موجودة بالعرَض؟ الجواب الذي يتبنّاه هو بالإيجاب. فالماهيّة على الرغم من كونها أمراً اعتبارياً وبالعرَض هي موجودة في الخارج مع الوجود بنحو الحقيقة. وبناء عليه لا يكون معنى «بالعرَض» بـ «المجاز» كما لا يكون المُراد منه «وجود واسطة في العروض والحيثيّة التقييدية». فإذاً ما هو معناه؟ يذكر هو أنّ معناه «وجود واسطة في الثبوت والحيثيّة التعليلية»، ولكن الحيثيّة التعليليّة التحليليّة لا الخارجيّة: «فمعنى كون الماهيّة موجودة بالعرض كونها من حيث هي غير موجودة ويُنسب موجوديّة الوجود المُقارن لها إليها. فالوجود واسطة في ثبوت الموجوديّة للماهيّة وساطة تحليليّة» (كراسة شخصيّة للمُفسّر).

وكما نلحظ في هذا التفسير، وطبقاً للتقرير المُتقدّم، فإنّ ما يتمّ التوصّل إليه من الصدق الحقيقي للماهيّة على الواقعيّة الخارجيّة أنّ الماهيّة هي نفس الواقعيّة الخارجيّة وهذا خطأ لا بدَّ من أن نحذر من الوقوع فيه. والملاحظات المسجّلة على هذه النظريّة إجمالاً تتلخّص بالأمور التالية:

1 ـ تفسيرٌ للشيء بما لا يَرضى به صاحبه، وذلك أولاً، لأنّ صدر المتألّهين وإن التزم بأنّ الماهيّة بالمعنى الأوّل موجودة؛ أي أنّها تصدق على الواقعيّة الخارجيّة حقيقة وبالذات، ولكنّه كرّر التصريح بأنّ الماهيّة بالمعنى الثاني غير موجودة، إلّا مجازاً وبالعرض. ثانياً، إنّه [فياضي] يُصرّح بأنّ هذا التفسير لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ليس سوى رأي المشّائين في وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، وهو يَبتني على أنّ الكليّ الطبيعيّ موجود في الخارج حقيقة وبالذات بوجود الشخص وبوجود هويّة الشيء، مع أنّ صدر المتألّهين يردّ هذا الرأي صراحة وعند بيانه لوجه الاختلاف بَيْنَ رأيه وبَيْنَ هذا الرأي المذكور يُوضح أنَّ ما يُؤمن به هو أنَّ الموجود في الخارج حقيقة وبالذات هو هويّة الشيء وشخصه لا الكليّ الطبيعيّ، وأنَّ الكليَّ الطبيعيّ موجود فقط مجازاً وبالعرَض في الخارج بوجود الشخص وهويَّة الشيء. ثالثاً، إنّ صدر المتألّهين يَذكر صريحاً أنّ المُراد من «بالعرَض» و«بالمجاز» وجود واسطة في العروض والحيثيّة التقيديّة لا الواسطة في الثبوت والحيثيّة التعليليّة، سواء كانت تحليليّة أو خارجيّة. والآن بالنظر إلى هذه الاختلافات، وبالنظر إلى ردّ صدر المتألّهين لمضمون هذه النظريّة التي تَتطابق=

. . . .

= مع رأي المشّائين القائم على أساس وجود الكليّ الطبيعيّ، وبشكل صريحٍ، كيف يُمكن أن نجعل من هذا الرأي تفسيراً لكلامه؟

2 ـ إنّ هذا الرأي في حدّ نفسه غير صحيح. وذلك أولاً، لأنّ الصدق الحقيقيّ للماهيّة على الواقعيّة مُستلزم بناء على هذا الرأي لكون الماهيّة أمراً واقعيّاً، ومثل هذا الاستلزام فضلاً عن عدم ثبوته هو باطل، وذلك لأنّه وكما ذكر صدر المتألّهين كراراً من أنّ حيثيّة الواقعيّة هي حيثيّة التَّشخّص. وعليه، يكون الشيء الذي يُمكن أن يكون واقعيّاً ويكون موجوداً بالمعنى الثاني هو ما كانت حيثيّته حيثيّة تَشخّصه، مع أنّه عقلاً وبإقرار كافّة الفلاسفة، وباعترافه أيضاً لا تكون حيثيَّة الماهيّة حيثيَّة التشخّص. ويترتّب على ذلك أنّ من التناقض القول بأنّ الماهيّة أمر واقعيّ مع القول بأنّها موجود بالمعنى الثاني بل هو من المُحال، ولذا فحتّى مع إفاضة الفاعل أو بواسطة الحيثيّة التعليليّة التحليليّة من غير المُمكن أن تكون الماهيّة موجودة حقيقة. ولذا لا يُمكن أن يكون المُراد من «بالعرض» إلّا معنى «بالمجاز» و«وجود واسطة في العروض والحيثيّة التقيديّة».

ثانياً، إنّ المقصود من الاتّحاد في هذا التفسير، ليس هو مجرد كون مفهوم الوجود والمفهوم الماهويّ صادقَين حقيقة وبالذات على واقعيّة واحدة حتّى يكون ذلك أمراً معقولاً ومُمكناً، بل المقصود هو الاتّحاد بين واقعيّتين خارجيّتين بمعنى أنّ ماهيّة الشيء هي الواقعيّة الخارجيّة وكذلك وجود ذلك الشيء، وهي في الوقت نفسه ليست واقعيّات مُتمايزة ومُتعدّدة، بل هي مُتَّحدة وواحدة، وهذا أمر غير معقول وغير مُمكن؛ وباختصار، اتّحاد موجودين أو أكثر بالمعنى الأوّل من معاني الوجود أمر معقول ومُمكن بل وواقع، وأمّا الاتّحاد بين موجودين أو أكثر من موجود بالمعنى الأوّل فهو أمر غير معقول وغير مُمكن، مع أنّ ما تمّ التوصل إليه من نتيجة بناء على هذا التفسير هو الانتقال من اتّحاد الموجودين بالمعنى الأوّل لنتيجة هي اتّحادهما بالمعنى الثاني.

3ـ إنّ قياس الماهيّة على الوجود في الاستدلال بناء على صحّة الفرض الثاني هو قياسٌ مع الفارق. وبيان ذلك: إنّ دليل صدر المتألهين على أنّ حقيقة الوجود هي نفس الواقعيَّة الخارجيَّة ليس مجرّد أنَّ مفهوم الوجود يصدق على الواقعيَّة الخارجيَّة حقيقة وبالذات حتّى نصلَ من الصدق الحقيقيّ وبالذات للمفهوم الماهويّ على الواقعيّة المذكورة إلى نفس هذه النتيجة فيما يرجع إلى الماهيّة،=

كانت الماهيّة موجودة بالمعنى الأوّل فهي أيضاً موجودة بالمعنى الثاني» غير صادقة؛ وتبعاً لذلك تكون قضيّة «إذا كانت الماهيّة غير موجودة بالمعنى الثاني، فهي غير موجودة بالمعنى الأوّل» أيضاً غير صادقة، لأنّ القضيتين متناقضتان بعكس النقيض، وصدْق أية واحدةٍ

= والالتزام بأنّ الماهيّة هي نفس الواقعيّة الخارجيّة، بل ثمّة نكتة أُخرى دخيلة أيضاً وهي أنّ نفس مفهوم الوجود يَحكي عن أنّ هذا المفهوم إذا كان قابلاً للحمل على الشيء بحمل هو هو حقيقة وبالذات؛ وبالتعبير المعروف إذا كان لهذا المفهوم حقيقة، فإنَّ التشخّص وكونه منشأ للأثر ولطرد العدم هو من ذاتيَّات تلك الحقيقة؛ أي أنَّ تلك الحقيقة هي عين الواقعيَّة الخارجيَّة. ومن الواضح استناداً إلى الأمر الأخير، أننا يُمكننا أن نستنتج، من أنَّ مفهوم الوجود يصدق على واقعيَّة الشيء حقيقة وبالذات، أنّ هذه الحقيقة هي نفس الواقعيّة الخارجيّة للشيء، ولكن النكتة الأخيرة غير صادقة في مورد المفهوم الماهويّ. فإنّ هذا المفهوم لا يَحكي عن أنَّ التشخص وكونه منشأ للأثر ولطرد العدم من ذاتيَّات حيثيَّة الماهيّة، حتّى نصلَ من الصدق الحقيقيّ وبالذات لها على واقعيّة الشيء إلى أنَّ ماهية الشيء أيضاً في الخارج هي عين الواقعيّة الخارجيّة للشيء، بل الحد الأكثر الذي يُمكننا التوصّل إليه من نتيجة هو أنَّ ماهيَّة الشيء هي ظهور واقعيّة الشيء للعقل كمجرّد تصوير لتلك الواقعيَّة وليست هي نفس تلك الواقعيَّة. إذاً حقيقة وواقعيّة الماهيّة ليست شيئاً سوى الحكاية عن الواقعيّة، ومن الواضح أنَّ الحاكي عن الشيء ليس هو نفس ذلك الشيء: «إنّ ما سوى أنحاء الوجود [أي الماهيَّات] أعيان ثابتة بالعرَض تبعاً للموجودات وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء» (**الأسفار**، ج 1، ص 304).

ولو أردنا التدقيق فحقيقة الحال أنَّ السبب الرئيسي في خطأ هذا التفسير هو عدم فصله بين معنيي مُفردة «موجود» وخلطه بين المعنيين. فالمفسّر وبشكل لا شعوريّ أراد المعنى الثاني عند بيانه للمدّعى، مع أنّه في استدلاله كان قاصداً للمعنى الأوّل دون أن يَلتفت إلى أنَّه قصد كلا المعنيين، ولهذا فرَض أنَّ الموجوديَّة بالمعنى الأوّل ثابتة وتوصَّل من خلالها إلى الموجوديّة بالمعنى الثاني دون أن يقوم ببيان ذلك بشكل الاستدلال، بل بيّن ذلك بنحو كأنّه معنى واحد يعبّر عنه بتعبيرين.

منهما مستلزمٌ لصدق الأُخرى؛ أيْ لا ينبغي لنا أن نستنتج من أنّ الماهيّة ليست هي نفس الواقع الخارجيّ أنّها لا تقبل الصدق عليه حقيقة وبالذات[1].

---

(1) وقع هذا الخطأ في كُتب بعض الفلاسفة المعاصرين ـ أحد أساتذة كاتب هذه السطور ـ في تفسيره لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة. فقد ذكرنا سابقاً أنَّ المُراد من كلمة «أصيل» الموجود بالذات ومن كلمة «اعتباري» الموجود بالعرض، والمُراد من الموجود في هذين الاصطلاحين هو المعنى الثاني منه لا المعنى الأوّل. ولكن طبقاً لرأي الأستاذ فإنّ المراد من «موجود» المعنى الأوّل لا الثاني، ونتيجة ذلك يكون المُراد من الأصيل الشيء الذي يصدق حقيقة وبالذات على الواقعيّة العينيّة ويكون المُراد من «الاعتباريّ» الشيء الذي يكون صادقاً مجازاً وبالعرَض. وتبعاً لذلك يكون المقصود من كون الوجود هو الأصيل والماهيّة أمراً اعتباريّاً، أنّ مفهوم الوجود يصدق على الواقعيَّة العينيَّة حقيقة وبالذات، وأمَّا المفهوم الماهويّ فهو يَصدق مجازاً وبالعرَض، والمقصود من كون الماهيّة أصيلة والوجود اعتباريّاً عكس الأوَّل. وعبارة الأستاذ هي التالية: «هل تقع الواقعيّة الخارجية أصالة بإزاء المفهوم الماهوي ويُحمل عليها مفهوم الوجود بالعرَض أو أنّ الأمر بالعكس، فهي أصالة تقع بإزاء مفهوم الوجود، ويحمل عليها المفهوم الماهوي بالعرّض؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل الواقعيَّة الخارجيَّة مصداق بالذات للماهيّة أو للوجود؟» (الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، **آموزش فلسفة**، ج 1، ص 340، 341).

وهنا يأتي السؤال التالي: لماذا من غير المُمكن أن يكون الوجود هو الأصيل وكذلك الماهيّة أيضاً، بل كان من الضروري متى كان أحدهما أصيلاً أن يكون الآخر أمراً اعتباريّاً؟ وبعبارةٍ أُخرى: لماذا من غير المُمكن أن تكون الواقعيَّة الخارجيّة للشيء، في عين وحدتها وبساطتها، من المصاديق الحقيقيَّة وبالذات لكلا المفهومين؟ ودليل الأستاذ هو التالي: «إنّ التغاير بين الوجود والماهيّة تغاير ذهنيّ... وإلّا فإنَّ هاتين الحيثيتّين مُتحدثان بلحاظ الهويّة الخارجيّة، إذاً لا يُمكن أن تكون الماهيّة أصيلة ولها واقع خارجيّ وكذلك الوجود» (المصدر نفسه، ص 339). ويُمكننا بيان هذا الدليل بأحد نحوين:

1 ـ أن يكون المُراد من «الحيثيتين» مفهوم الوجود والمفهوم الماهويّ، ويكون=

= المُراد من الهويّة الخارجيّة حيثيتي نفس مصداقيهما. وبهذا يكون المُراد من أن كلا الحيثيتين مُتَّحدة مع الأُخرى بلحاظ الهويَّة الخارجيَّة، هو أنَّ مفهوم الوجود والمفهوم الماهويّ لهما مصداق واحد بسيط. وبناء على هذا الفرض يكون مَفاد الدليل هو التالي: لمَّا كان مفهوم الوجود والمفهوم الماهويّ يُحملان على مصداق واحد بسيط، فإنَّ من غير المُمكن أن يكون كلا الحملين حقيقيّاً وبالذات؛ وبعبارةٍ أُخرى: لمَّا كانت الواقعيَّة الخارجيَّة أمراً واحداً بسيطاً، فمن غير المُمكن أن تكون مصداقاً حقيقيّاً وبالذات لكلا المفهومين. ومن الواضح أنَّ هذا الدليل مرفوض، وذلك لأنّ فيه مصادرة على المطلوب، كما لو قلت في الجواب عن السؤال التالي: لِمَ كان لون الذهب أصفر؟ لأنّ الذهب لونه أصفر.

2 ـ أن يكون المقصود من «الهويَّة الخارجيَّة» حيثيتي نفس الواقعيّة لكلٍّ منهما؛ أي البحث عن الواقعيَّة الخارجيَّة للوجود والواقعيَّة الخارجيَّة للماهيَّة، ونتيجة ذلك أن يكون المُراد من عبارة: «الحيثيَّتان مُتَّحدَتان مع بعضهما بلحاظ الهويّة الخارجيّة» أنَّه من غير المُمكن أن تكون الواقعيَّة الخارجيَّة لوجود الشيء مغايرة للواقعيَّة الخارجيَّة لماهيَّة ذلك الشيء؛ وبلغة المشهور، من المُستحيل أن يكون الشيء الخارجي مركّباً من وجود وماهيَّة، وبناء على هذا الفرض، يكون مفاد الدليل على النحو التالي: (ألف) ـ لمَّا كان من المُستحيل أن يكون الشيء في الخارج مركّباً من ماهية ووجود. إذاً الواقعية الخارجية للشيء إما أن تكون هي الواقعية الخارجية للوجود، أي نفس حقيقة الوجود، أو الماهيّة لا غير. (ب) وإذا كانت الواقعيَّة الخارجيّة للشيء حقيقة الوجود لا الماهيّة، فمن غير المُمكن أن يكون المصداق الحقيقيّ وبالذات هو المفهوم الماهويّ، بل هو مصداق مجازيّ وبالعرَض لها وهو مصداق حقيقي وبالذات لمفهوم الوجود، ولو كانت الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء والماهيّة لكان الأمر بالعكس لا غير. والنتيجة هي أنَّ الواقعيَّة الخارجية للشيء إمَّا أن تكون مصداقاً حقيقيّاً وبالذات لمفهوم الوجود ومصداقاً مجازيّاً وبالعرَض للمفهوم الماهويّ، أو بالعكس لا غير؛ أي إمّا أن يكون الوجود هو الأصيل أو الماهيّة لا غير. وبعبارة الأستاذ: «إنَّنا لو فرضنا أنّ بإزاء كلِّ واحدٍ من المفهومين ثمَّةَ حيثيّة عينيّة وخارجيّة؛ أي للمفهوم الماهويّ حيثيّة خارجيّة ولمفهوم الوجود حيثيّة خارجيّة أُخرى يَحكيَان عنها، هي الخارج=

. . . .

= المركّب منهما، وبعبارةٍ أُخرى: لو فُرض أنّ التركيب الموجود من الوجود والماهيّة هو تركيب خارجيّ وعينيّ، فمعنى هذا الفرض أنَّ الماهيّة أصل وكذلك الوجودُ، ولكنَّ هذا الفرض غير صحيح.

وهنا يَنشأ الإشكال التالي وأنّه بناء على هذا التفسير فالاعتقاد بأصالة الوجود واعتباريَّة الماهيّة مستلزم لأنْ يكون حمل الماهيّة كالإنسان، على الواقعيَّة الخارجيَّة، كعليّ أمراً مجازيّاً وليس حقيقيّاً، ولو كان كذلك لصح حمل أيّ ماهيّة على أيّ واقع خارجي تختاره بنحو المجاز، مع أنّ الأمر ليس كذلك. وجواب الأستاذ عن ذلك أنَّ المفهوم الماهويّ وإن كان لا يَصدق على نفس الواقعيَّة الخارجيّة حقيقة وبالذات، ولكن يصدق حقيقة وبالذات على حدّه، ومن الواضح أن أيَّ طائفةٍ من الواقعيَّات لها حدّ خاص تَختلف به عن غيرها ومن الطبيعي أنَّ أيَّ ماهيّة لا تقبل الحمل إلّا على طائفة خاصّة من الواقعيَّات لا غير، نعم تصدق حقيقة وبالذات على ذلك الحد ومجازاً وبالعرض وبواسطة الحد على مضمونها: (معرفة الماهيّة بمعنى معرفة قالب الموجودات والحدود التي تَنطبع في الذهن لا معرفة المحتوى العينيّ لها» (المصدر نفسه، ص 341).

وكما هو المُلاحظ في هذا التفسير، تمّ التوصّل من عدم وجود الوجود أو الماهيّة بالمعنى الثاني، لعدم وجودهما بالمعنى الأوّل؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الواقعيّة الخارجية للشيء إذا لم تكن نفس ماهيّة الشيء فإنّها تستلزم أن لا يكون المفهوم الماهويّ قابلاً للصدق حقيقة وبالذات على الواقعيّة المذكورة، وكذلك الحال في جانب الوجود. وهذا هو الخطأ الذي ينبغي تجنّب الوقوع فيه. وبشكلٍ إجمالي الإشكال على هذه النظرية هو بالتالي:

1 ـ كما ذكرنا في التفسير الذي تعرّضنا له في الهامش السابق، فهذا أيضاً تفسيرٌ بما لا يَرضى به صاحبه، وذلك أوّلاً، كما تقدّم فإنّ رأي الميرداماد وصدر المتألّهين، أنّ النزاع في بحث أصالة الوجود هو في أنّ الواقعيّة الخارجيّة هي نفس وجود الشيء أو ماهيّته، لا في أنّ أي المفهومين من مفهوم الوجود أو المفهوم الماهويّ يَصدق حقيقة وبالذات على الواقعيَّة المذكورة؛ أي النزاع في موجوديَّة الوجود أو الماهيّة بالمعنى الثاني للوجود لا بالمعنى الأوَّل. ثانياً، إنَّ صدر المتألّهين يُصرّح في موارد عديدة بأنَّ المفهوم الماهوي يَصدق على نفس الواقعيّة الخارجيَّة للشيء (أي على محتواه) حقيقة وبالذات. إذاً لا مُنافاة من=

. . . .

= وجهة نظره بين كون الماهيّة أمراً اعتبارياً وبين الصدق الحقيقيّ وبالذات للمفهوم الماهويّ على الواقعيّة الخارجيّة: «إنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثمّ العقل يجد لكلٍّ منها نُعوتاً ذاتيّة كليّة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، تلك النعوت هي المسمّاة بالماهيَّات» (**الأسفار**، ج 1، ص 415). «إنّ كلَّ هوية وجوديّة مصداق بعض المعاني الكليّة في مرتبة وجودها وهويَّتها وهي المسمّاة في غير الواجب بالماهيّة» (المصدر نفسه، ج 6، ص 265). (كلُ وجود يصدق عليه ويتَّحد به عدّة من المفهومات بعضها في مرتبة الهويَّة الوجوديّة ويقال له: الذاتيّ) (**تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 800). «الماهيّة بمنزلة معنى لازم للوجود يكون مصداقه نفس ذلك الوجود» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 252). وفي كُتب صدر المتألّهين عبارات كثيرة تدلّ على هذا المطلب، من ذلك كافّة العبارات التي يدّعي فيها كون الماهيّة تَحكي عن الوجود. ثالثاً، يرى صدر المتألّهين أنّ كلّ ماهيّة إذا تمَّ صرف النظر عن جهتها السلبيّة، أي إذا لُوحظت لا بشرط، فهي مفهوم ثبوتيّ ويحكي عن الكمال ويقبل الحمل على الواجب بالذات وحقيقة. وكما يقول هو: «كلّما كان الوجود أشدّ وأقوى كان... أتمّ جمعيّة للمعاني والماهيّات» (**العرشيّة**، ص 247). وحيث لا وجود أشدّ ولا أقوى من وجود الواجب بالذات ولو فرضاً إذا: «يصدق عليه أنّه وجود الأشياء [أي الماهيّات] على ما هي عليه، فإنّ الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهيّ الحاوي لكلِّ شيء» (**الأسفار**، ج 6، ص 261). وعليه، لا يرى أنَّ المفاهيم الماهويّة مفاهيم سلبيّة صرف وتحكي عن الحدود فقط. مع أنّه وطبقاً لهذا التفسير فإنَّ المفاهيم الماهويَّة وإن كانت بحسب ظاهرها ثبوتيَّة وتحكي عن الكمال، فهي في الحقيقة سلبيّة محضة وتحكي عن النقصان والعدم، وذلك لأنّ هذه المفاهيم تَحكي فقط عن حدود الواقعيَّات والحد أمر عدمي. فهل يُمكن مع هذا كلّه أن ندّعي أنَّ النظريَّة المبحوث عنها هي تفسير لكلام صدر المتألّهين.

2 ـ إنّ هذه النظريّة في حدّ نفسها غير صحيحة، وذلك أولاً، لإنّه لم يتمّ إقامة الدليل على المدّعى القائل بأنَّ مفهوم الوجود والمفهوم الماهويّ لا يُمكن صدقهما معاً حقيقة وبالذات على الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء، سوى أنَّه لو لم يكن كذلك، لزم أن يكون لوجود الشيء ولماهيّته أيضاً واقعيَّة خارجيَّة، وهذا يَستلزم=

= تركيب الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء من الوجود والماهيّة وهو محال؛ وبعبارةٍ أُخرى، تمَّ الوصول من أنّ أحد الأمرين (الوجود أو الماهيّة) ليس له واقعيَّة خارجيَّة، إلى أنَّ المفهوم فيه لا يقبل الصدق على الواقعيّة الخارجيّة؛ أي تمَّ التسليم بالقضية التالية: (عدم وجود الشيء بالمعنى الثاني مستلزم لعدم وجوده بالمعنى الأوّل) ولم يتمَّ إثبات صدق ذلك في التفسير المذكور، بل كما تقدّم، هذا أمر باطل ومن الخطأ التمسّك به. ثالثاً، إنّه وطبقاً لهذه النظريّة يُسحب البساط عن العلم الحصولي إطلاقاً، أو لا أقل من اعتباره ذا فائدة نادرة ولا أثر له، وذلك لأنَّ العلم الحصولي يَعتمد بشكل رئيسي على الماهيّات، لأنّ المفاهيم التي تَحكي عن الواقع تَنحصر في المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة، والأخيرة محدودة جدّاً لناحية عددها من جهة، كما أنّها لا تقع موضوعاً للحكم في العلوم إطلاقاً. إذاً العلم الحصوليّ يقوم بشكل رئيسيّ على المفاهيم الماهويّة، وهي طبقاً لهذا الرأي تحكي عن حدود الواقعيّات لا عن نفس الواقعيّات. إذا لا علم ولا إحاطة لدينا بنفس الواقعيّات الخارجيّة، وأصرح من ذلك أن نقول: إن العلوم التجريبيّة وإن كانت يقينيّة؛ ولكنّها لا توجب لنا علماً بخواص نفس الواقعيّة الخارجيّة التجريبيّة.

ويظهر مما ذكرناه في متن الكتاب وفي هذا الهامش والهامش الذي سبقه، حول مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، أنّه ثمَّة اختلاف بين رأي صدر المتألّهين ورأي المُفَسِّرَيْن المذكورين حول وجود الماهيّة. ففي تفسير الأستاذ فياضي، يَصدق على الماهيّة أنّها موجودة حقيقة وبالذات وبكلا معنيي الوجود. وفي نظريّة صدر المتألّهين تكون الماهيّة موجودة بالمعنى الأوّل حقيقة وبالذات وبالمعنى الثاني هي أيضاً موجودة ولكنَّها مجازاً وبالعرض. فإذا كان رأي صدر المتألّهين هو المعيار، فتفسير الأستاذ مصباح حول كون وجود الماهيّة مجازاً، أو كون الماهيّة أمراً اعتبارياً بحسب المصطلح، يقع على جانب الإفراط، فيما يقع رأي الأستاذ فياضي في جانب التفريط، ورأي صدر المتألّهين في الوسط بينهما.

نعم، لآية الله الميرزا جواد الطهراني، تفسيرٌ لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة شبيه بالتفسير الذي قدّمه الأستاذ مصباح. انظر: جواد طهراني، عارف وصوفي چه ميگويند؟ (طهران، بعثت، 1369)، الطبعة الثامنة، ص 184 إلى 186. من الواضح أنّ الإشكالات التي أوردناها في هذا الكتاب على أصالة الوجود=

ويتعرّض **صدر المتألّهين** لهذا الأمر كذلك في تعليقته على الشفاء، بعد شرحه لكلام **ابن سينا**، حيث يُشير أولاً إلى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة وعلى أساس ذلك يُوضح المراد من كون الماهيّة موجودة:

«فمعنى كون الإنسان موجوداً عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولاً عليه أنّه إنسان»[1].

ثمّ يصرّح بأنّ الموجوديّة بالمعنى المذكور أعلاه لا تستلزم الموجوديّة بمعنى كونه ذا واقع خارجيّ:

«كون زيدٍ... إنساناً [أي محمولا عليه أنّه إنسان] لا يُوجب كون معنى الإنسان من حيث نفس معناه موجوداً، فإنّ مصداق موجوديّة الشيء ومطابقه وملاكه هو وجوده لا نفسه»[2].

وختاماً، يبيّن **صدر المتألهين** بشكل صريح اختلافه في الرأي مع **ابن سينا** فيما يرجع إلى الكليّ الطبيعيّ، مُذكّراً برأي **ابن سينا** الذي مفاده أنَّ حيثيّة الماهيّة وإن لم تكن هي حيثيّة الموجوديّة، ولكنّها بتأثيرٍ وإفاضةٍ من العلّة، تكون موجودةً بالمعنى الثاني حقيقة وبالذات، فيما يرى **صدر المتألّهين** أنَّه من غير المُمكن أن تكون الماهيّة موجودة (بالمعنى المذكور) في الخارج حقيقةً وبالذات، ونصيبها من الوجود فقط هو الاتّحاد مع الواقع الخارجيّ:

«فالحقّ أنّ مثل هذه المفهومات الكليّة والطبائع التصوريّة موجودات بمعنى اتّحادها مع الهويّات الوجوديّة... لا كما يقوله

= واعتباريَّة الماهيّة على فرض صحّتها في نفسها، ترد على التفسير المذكور لا على نظريّة صدر المتألّهين.

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 836.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 836، 837.

الشيخ: إنّها وإنْ لم تكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة، لكنّها موجودة في الواقع، بل [الحق أنّ] معنى موجوديّتها اتّحادها بالموجودات».

وبناء عليه، فمع تأثير وإفاضة العلّة، فما يُوجد في الخارج إنّما هو محكي الماهيّة، وأمّا نفس الماهيّة فلا يُمكن تحقّقها في الخارج حتّى بتأثير من العلّة[1]. لأنّ العلّة لا يُمكنها في تأثيرها وإفاضتها أن تجعل غير المُمكن مُمكناً، وأن تُوجد ما يكون موجباً للتناقض، وكما عُلم ممّا تقدّم فإنّ وجود شيءٍ - كالماهيّة - لا تكون حيثيّته حيثيّة الوجود والتشخّص، أمرٌ غير مُمكنٍ ومستلزمٌ للتناقض، فالماهيّة لا يُمكن تحقّقها في الخارج حتّى بتأثير من العلّة وإفاضةٍ منها:

«إنّ الماهيّات الإمكانيّة أمور عدميّة... بمعنى أنّها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنّ ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حدّ نفسه لا يُمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود... فحقائق المُمكنات باقية على عدّميتها أزلاً وأبداً»[2].

---

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 837 «الفاعل إذا أفاد الماهيّة، أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود، أفاد بنفسه [أي أفاد نفسه]» (**المشاعر**، ص 24)؛ «إنّ الجاعل إذا أفاد شيئاً غير الوجود، فقد أفاد وجوده لا نفسه... وأمّا إذا أفاد الفاعل وجوداً، أفاد نفسه وحقيقته» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 191).

(2) **الأسفار**، ج 2، ص 341؛ يظهر من مجموع المباحث التي تقدّمت في أصالة الوجود ووجود الكليّ الطبيعيّ، التأكيد على أمرٍ تقدّم التعرّض له في مقدمة البحث عن أصالة الوجود، وهو أنّ البحث عن وجود أو عدم وجود الكليّ الطبيعي في الخارج ليس أمراً مغايراً على الإطلاق للبحث عن أصالة أو اعتباريّة الماهيّة، دون أن يجري الحديث عن الأصالة أو الاعتباريَّة؛ أي نفس المسألة التي تُبحث بداية تحت عنوان «وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج» يَقع البحث عنها في مقابل الوجود تحت عنوان «أصالة الماهيّة أو الوجود». ونتيجة ذلك أنّه=

= لا يُمكننا أن نعتقد بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، ونعتقد في الوقت نفسه بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

الدليل على صحّة هذا المدّعى أنّ الميرداماد، وهو الذي طرح السؤال عن أصالة الوجود أو الماهيّة في الفلسفة، يَذكر صريحاً أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة لا تنسجم إطلاقاً مع القول بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، وحيث كان وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج أمراً لا يُمكن إنكاره، يكون المختار هو أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وكذلك يرى صدر المتألّهين هذا التنافي، ولذا حذّر من أن يُتَّهم بسبب اعتقاده بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بأنّه يقع بذلك في مخالفة كافّة الفلاسفة السابقين وأنه رَفَع اليد عن الاعتقاد بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، ويُكرّر القول بأنّه أمر اعتباريّ موجود فقط مجازاً وبالعرَض: «إنَّ الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص» (**الأسفار**، ج 4، ص 213).

على الرغم ممّا تقدّم يرى الأستاذ فياضي أنّ هذين البحثين مسألتان مستقلّتان: «إنّ هذه المسألة وهي مسألة وجود الكليّ الطبيعيّ، ليست نفس مسألة أصالة الوجود ولا من مُتفرّعاته» (**نهاية الحكمة**، مع تعليقات وتصحيح غلامرضا فياضي، ج 1، ص 276، التعليقة رقم 1). فوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج لا يَستلزم أصالة الماهيّة ولا يَتنافى مع اعتباريّة الماهيّة، وطبقاً لذلك قد يقول قائل بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، ويلتزم بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة: (فلا القول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ولا القول بأصالة الماهيّة يحتم القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج) (المصدر نفسه). فما هما هاتان المسألتان؟

أمّا في مبحث أصالة الوجود فالمسألة هي أنّ الواقعيّة الخارجيّة هل هي ماهيّة الشيء والوجود ليس أمراً واقعيّاً، بل غاية الأمر أنَّ العقل يَظنه واقعيّاً، أو إنّ الواقعيّة الخارجيّة هي نفس حقيقة الوجود والماهيّة ليست أمراً واقعيّاً بل هي مجرد واقع مظنون ومجازي. إذاً في جانب الماهيّة وباختصار، المسألة هي أنّ الماهيّة هي الواقعيّة الخارجيّة حقيقة ونحن خطأ نعتقد أنّها الواقع، وبعبارته هو، أنّه في الخارج: هل للماهيّة فردٌ حقيقيّ أو لا؟ «يُبحث هناك [أي في أصالة الوجود] عن وجود الفرد، فالقائل بأصالة الماهيّة يعتقد بأنّ فرد الماهيّة موجودة=

= في الخارج حقيقة والقائل بأصالة الوجود يعتقد بأنّه موجود في الخارج بعرض الوجود... وبعبارةٍ أُخرى: يُبحث في تلك المسألة عن أنّه: هل يكون الوجود واسطة في عروض الوجود لفرد الماهيّة أو لا؟ فالقائل بأصالة الوجود يَذهب إلى الأوّل والقائل بأصالة الماهيّة إلى الثاني» (المصدر نفسه). إذاً في بحث أصالة الوجود يقع البحث عن فرد الماهيّة وفرد الوجود، وأنّه أي منهما موجود في الخارج بالذات وأيّهما بالعرض؟

في المقابل، في مسألة وجود الكليّ الطبيعيّ، يقع البحث عن فرد الكليّ ومفهوم الكليّ. أيْ لو فرضنا أنَّ فرد الكليّ موجود في الخارج حقيقة وبالذات، فهل نفس الكليّ أيضاً موجود في الخارج بوجود الفرد حقيقة وبالذات أو لا؟ فيكون فقط موجوداً بالمجاز وبالعرض: «يُتكلم هنا عن وجود الكليّ بعد فرض وجود الفرد... القائل بوجود الكليّ يحكم بوجود الكليّ حقيقة بوجود فرده.. ومُنكر وجود الكليّ ينفي وجوده مع اعتقاده بوجود الفرد... وبعبارةٍ أُخرى... يُبحث في هذه المسألة عن أنَّه هل يكون الفرد واسطة في عروض الوجود للكليّ أم لا؟ فمُنكر وجود الكليّ يقول بالأوّل والقائل بوجوده يَذهب إلى الثاني» (المصدر نفسه).

والصحيح هو أنّ ما ذكره فيما يتعلّق بالمسألة التي يقع البحث عنها في أصالة الوجود مقبولٌ شرط أنْ نغضَّ النظر عن اختلافه في الرأي مع صدر المتألّهين حول دعوى أصالة الوجود. وتوجيه كلامه بنحو يَتطابق مع رأي صدر المتألّهين، كما قُمنا بذلك فعلاً. وأمّا فيما يرجع إلى المسألة في باب وجود الكليّ الطبيعيّ فهو غير مقبول. ونحن سوف نغض النظر عن تحليل ونقد مقولته هذه وبيان وجوه الخطأ فيها ونُشير في مقام الردّ عليها إلى أمرٍ وهو أنّ رأي الفلاسفة الذين هم الأساس في بناء نظريّة أصالة الوجود كالميرداماد وصدر المتألّهين هو أنّ وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج مُستلزم لأصالة الماهيّة ولا يتلاءم إطلاقاً مع القول باعتباريّة الماهيّة، بل إنّ مضمون ذلك واحد يتمّ التعبير عنه بنحوين. ولذا عندما يتّحدث صدر المتألّهين عن أصالة الوجود، وبدل أن يقوم بنفي أصالة الماهيّة يقوم بنفي وجود الكليّ الطبيعيّ: «إنّ الكليّ الطبيعيّ غير موجود بالذات، بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص» (**الأسفار**، ج 4، ص 213) أو بدل أن يَتحدّث عن اعتباريّة الماهيّة، يتحدّث عن اعتباريّة الكليّ الطبيعيّ: «الماهيّة لا =

2 ـ 3 ـ مشكلة اتّصاف الماهيّة بالوجود

بيان المشكلة

لا شكّ في أنّ لدينا قضايا هليّة بسيطة هي قضايا صادقة، ويتمّ فيها وصف الماهيّات بالوجود، كقضيّة (الإنسان موجود) أو (الشجر موجود) وأمثال ذلك. هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى لدينا قاعدة فرعيّة تقول: (ثبوتُ شيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه)[1]؛

= بشرط، أي الكليّ الطبيعيّ، غير موجودٍ في الخارج بحسب نفسها بل بحسب وجودها، [أي الكليّ موجود في الخارج بالعرَض] لأنَّ الموجود بالحقيقة من كلّ شيء هو وجوده الخاص به» (**تعليقه بر حكمة الإشراق، ص 391**). والأهمّ من ذلك أنّه أحياناً يُفسَّر هذا الأمر، أي كون الكليّ الطبيعي موجوداً بالعرَض في الخارج بوجود الكليّ الطبيعيّ، بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة: «الكليّ الطبيعيّ، على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العقل، إلّا بالعرَض، بمعنى أنَّ الوجود هو الموجود، لأنّه أمرٌ متشخِّص في ذاته، دون الماهيّة كما مرَّ» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 193، وطبعة مركز دانشگاهي، ص 158). إذاً المقصود من الكليّ الطبيعي ووجوده أو عدمه، في بحث وجود الكليّ الطبيعيّ، هو نفس الماهيّة وكونها أصيلة أو اعتباريّة، في بحث أصالة الوجود.

(1) لا بدّ لمزيد توضيح حول هذه القاعدة من ذكر الصيَغ المُتعدِّدة والتعابير المُختلفة عن هذه القاعدة، مضافاً إلى مُفاداتها والدائرة التي تشملها وموارد استخدامها. نعم، البحث تفصيلاً حولها يَحتاج إلى بحث مستقلّ ومفصَّل.

الصيغ المُختلفة لهذه القاعدة: وردّ التعبير عن هذه القاعدة بصيغ مختلفة. وأشهرها التعبير التالي: «ثبوتُ شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 66، وطبعة مركز دانشگاهي، ص 49). وأحياناً يتمُّ استخدام مُفردة وجود بدل مفرد «ثبوت» أو مفردة «توقف» بدل مفردة «فرع» أو مفردة «موضوع» أو «موصوف» بدل مفردة «مُثبَت له»، وبهذا يكون لدينا عبارات مُختلفة بمضمون واحد. =

....

= كما وقع استخدام عبارات أُخرى للدلالة على هذا المضمون تَختلف مع ما تقدّم منها: «صدق الحكم الإيجابيّ يَستلزم وجود موضوعه» (**الأسفار**، ج 1، ص 270)، (إنَّ اتِّصاف شيء بصفةٍ... يتفرَّع على ثبوت الموصوف) (المصدر نفسه، ج 1، ص 414)، «إنَّ عروض شيء لشيء... فرع وجود المعرَوض» (المصدر نفسه، ج 1، ص 59).

وأحياناً يتمُّ بيان هذا المضمون بشكل أتمّ وأكمل من خلال ضمِّ مُفرداتٍ أُخرى، منها: «ثبوت شيءٍ لشيءٍ في أيِّ موطنٍ كان، يتفرَّع على ثبوته في نفسه» (**الأسفار**، ج 2، ص 370)؛ «ثبوت شيء لشيء مُطلقاً... فرعٌ لثبوت المُثبَت له، إنْ ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً» (المصدر نفسه، ج 3، ص 334)؛ «وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود، إنْ خارجاً فخارجاً وإنْ حسّاً فحسّاً، وإنْ خيالاً فخيالاً، وإنْ عقلاً فعقلاً» (المصدر نفسه، ج 8، ص 330»؛ (صدق الحكم بثبوت شيء لشيء يَستدعي وجود المُثبَت له في ظرف الثبوت) (المصدر نفسه، ج 3، ص 280)؛ «إنَّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه أو انتزاعه منه فرع وجود المُثبَت له» (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 188)؛ «نفس الإيجاب بما هو إيجاب، يَستدعي صدقه وجود الموضوع، إنْ ذهناً فذهنا وإن خارجاً فخارجا، سواء كان وجوديّاً أو عدميّاً» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 76)؛ «ثبوت أي مفهوم كان لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهيّة أو صفةً أُخرى، ثبوتيّة أو سلبيّة، فهو فرع على وجوده» (**المشاعر**، ص 46)؛ «ثبوت كلِّ صفة... لكلِّ موصوف... يتفرَّع على ثبوت الموصوف في نفسه، لا حصول تلك الصفة» (**الأسفار**، ج 1، ص 246).

مدلول القاعدة: تدلّ هذه القاعدة بمفهومها ومنطوقها على أمور أربعة:

1 ـ اختلاف الإيجاب والسلب لجهة اقتضاء وجود الموضوع. فمنطوق هذه القاعدة أنّ صدق الموجبة مُستلزم لوجود الموضوع ومفهومها أنَّ صدق السالبة لا يَستلزم مثل هذا الأمر: «إنَّ الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة... حيث إنَّ ثبوت شيء لشيء يَستدعي بخصوصه ثبوت المُثبَت له، وسلب شيء عن شيء لا يَستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه» (**شرح الهداية الأثيرية**، ص 35). لمزيد توضيح حول ذلك، انظر: ، **الشفاء**، **المنطق**، ج 1، كتاب العبارة، ص 79 إلى 81. =

. . . .

= 2 ـ إنّ صدق الموجبة وإن كان مُستلزماً لوجود الموضوع، ولكنَّ نوع هذا الوجود ليس واحداً في كافّة القضايا، بل نحو هذا الوجود يرتبط بنوع القضيّة. فإذا كان القضيّة شخصيّة وخارجيّة استلزمت ثبوت الموضوع بالفعل حين ثبوتها. وفي القضية الحقيقية تستلزم الوجود الفرضي والتقديريّ للموضوع حين ثبوته، وفي القضية الطبيعيّة تستلزم وجود الموضوع في الذهن. وبشكل عامّ، وجود الموضوع، في المُوجبة يرتبط بظرف ثبوت المحمول للموضوع. فإنْ كان ظرف الثبوت ذهنيّاً، لزم وجود الموضوع ذهناً، وإن كان ظرف ثبوت الموضوع خارجاً لزم وجود الموضوع خارجاً، وإن مقدّراً، فمقدّر. ويُشير إلى هذا الأمر القيود المذكورة في هذه القاعدة نحو: (في أيّ موطن كان)، (في ظرف الثبوت)، (إنْ ذهناً فذهناً وإنْ خارجاً فخارجاً)، (إنْ خارجاً فخارجاً، وإنْ حسّاً فحسّاً، وإن خيالاً فخيالاً، وإن عقلاً فعقلاً). كما يَزيد في ذلك (إن الإيجاب سواء كان عدوليّاً أو تحصيليّاً، يَقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرّر المُفصّل في موضعه، ففي مطلق العقود لا بدّ من مطلق الثبوت، عيناً، أو عقليّاً أو تقديريّاً) (**الأسفار**، ج 1، ص 374).

3 ـ وجود الموضوع يتقدّم في القضايا الموجبة على ثبوت المحمول للموضوع. نعم، ليس المُراد من ذلك التقدّم الزماني، بل المُراد أنّ الموضوع وبقطع النظر عن ثبوت المحمول للموضوع يكون موجوداً لا بسبب ثبوت المحمول للموضوع: «مناط صحّة تقدّم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخّر» (**الأسفار**، ج 3، ص 248)؛ «إنَّ وجود شيء لشيء متأخّر عن وجود الموصوف ومتقدّم عليه» (المصدر نفسه، ج 2، ص 289).

4 ـ ثبوت شيء لشيء لا يَستلزم ثبوت الثابت؛ وبعبارةٍ أُخرى: ثبوت المحمول للموضوع لا يَستلزم وجود المحمول في ظرف الثبوت. والمُراد من هذا أن لا يلزم أن يكون المحمول كالأعراض له وجود رابطيّ، أي له وجود في نفسه لغيره، بنحو يكون مبدأ المحمول واقعيّة مُغايرة لواقعيَّة الموضوع، بل المحمول لجهة كونه محمولاً، لا يَحتاج إلى أزيد من وجود الرابط أي الوجود لغيره لا الوجود في نفسه. ولهذا صحَّ وقوع الأمور العدميَّة كالعمى، الجهل والعجز وأمثالها محمولاً في القضية المُوجَبة، كما هو الحال في القضيّة المعدولة.=

فما دام الشيءُ لم ينلْ حظّاً من الوجود، لا يُمكن أن يتّصف بوصف؛ كأن نقول مثلاً «A أبيض» مع أنّنا لا نعلم من الأساس بوجود A، فلا شكّ في أنّ هذا القول خطأ لا يقبله العقل. والآن بحكم هذه القاعدة، لا بدّ من الالتزام بذلك في الهليّات البسيطة أيضاً، وأنّ أيّ ماهية ما لم توجد لا يُمكن أن تتّصف بصفة الوجود. فإذاً لا بدّ لأيّ ماهيّة وقبل أن تُوصف بوصف الوجود من

= وللتأكيد على هذا الأمر قد يُضاف في آخر القاعدة بعض القيود نحو (لا الثابت) أو (لا الصفة) وأمثال ذلك، فيُقال مثلاً: (إنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له لا الثابت) وكما أن بعض الصيغ التي يعبّر بها عن القاعدة ورد فيها التصريح بأنّ الوصف والمحمول في القضيّة المُوجبة قد يكون أمراً عدمياً، وهو يُشير تلويحاً إلى هذا الأمر: «إنّ ثبوت المحمول للموضوع ليس هو الوجود التعلّقي الذي للأعراض والصور، وهو وجودها في أنفسها ولكن لمحالّها وموضوعاتها، حتّى يستلزم أن يكون للمحمول وجود في نفسه، بل ثبوته للموضوع هو مجرّد ارتباطه وتعلّقه بالموضوع من غير أن يكون هو في نفسه موجوداً من الموجودات أو شيئاً من الأشياء، فمعنى الوجود الذي هو الرابط أن يكون الموضوع محمولاً «لا غير» ومعنى الوجود الرابطي: «وجود الشيء في نفسه ولكن لا لنفسه بل لغيره». مقابلاً لوجود الشيء لنفسه» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 74).

الدائرة التي تشملها القاعدة: وكما تقدّم فإن قاعدة الفرعيّة هذه تختصّ بالقضايا الموجبة، ولكن هل تشمل كافّة القضايا الموجبة؟ والجواب بالنفي، وذلك لأنّ بعض القضايا الموجبة لا تشملها هذه القاعدة، من ذلك الحمليّات الأوليّة (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 103)، القضايا غير البتيّة (المصدر نفسه)، حمل الشيء على نفسه (**المشاعر**، ص 27)، والهليّات البسيطة (**الأسفار**، ج 1، ص 57).

موارد استخدام القاعدة: استخدم الفلاسفة السابقون هذه القاعدة لإثبات الوجود الذهني للأشياء، ولكن صدر المتألّهين استخدمها في موارد أخرى مضافاً إلى ما تقدّم منها إثبات أصالة الوجود (**المشاعر**، ص 13). في إثبات كون النفس جسمانيّة الحدوث (**الأسفار**، ج 8، ص 330)، وفي إثبات اتّحاد العالم والمعلوم (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 91).

أن تكون موجودة؛ أي من الضروريّ أن يكون لأيّة ماهيّة قبل وجودها وجوداً آخر وهو أمر غير معقولٍ ومُحال.

(إنّه قد ... اختلف الآراء في باب اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها، بناءً على ... أن ثبوتَ شيءٍ لشيء أو اتّصافه به أو عروضه له متفرّع على وجود المُثبَت له والموصوف والمعروض وليس للماهيّة قبل الوجود وجود آخر).

وهذه المشكلة يُطلق عليها في الفلسفة مشكلة اتّصاف الماهيّة بالوجود[1]. وقد ذكر الفلاسفة السابقون لحلّ هذه المشكلة وجوها مُختلفة ردّ أغلبها **صدر المتألّهين** وأشكل عليها، ونذكر هٰهنا عدداً منها.

حلول المتقدمين

يرى بعضهم أنّ هذه القاعدة لا تشمل وبشكلٍ استثنائيّ مسألة اتّصاف الماهيّة بالوجود، أي أنّها مُخصصّة بحسب الاصطلاح.

---

(1) **الرسائل**، رسالة في اتّصاف الماهيّة بالوجود، ص 110؛ تعرّض صدر المتألّهين لمشكلة اتّصاف الماهيّة بالوجود في العديد من كتبه وفي مواضع متعددة. منها: المصدر نفسه، ج 1، ص 43، 44، 55 إلى 59، 75، 76، 200، 246، 338، 414، 415؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 179، 289، 290؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 249، 274، 275، 310، 354، 355؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 254 و255؛ المصدر نفسه، ج 5، ص 2؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 75، 76؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 294، و295؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 13 و14 و16 وطبعة مركز دانشگاهي، ص 9 و11؛ **المشاعر**، ص 27، و29؛ **مجموعة رسائل صدر المتألّهين**، ص 303؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 17، و18؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 723؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 185؛ **الرسائل**، ص 110 إلى 119، رسالة في اتّصاف الوجود بالماهيّة.

ولكنّنا نعلم أنّ الأحكام العقليّة لا تقبل الاستثناء كما لا تقبل التخصيص[1]. إذاً هذا الحلّ مرفوض[2].

ويرى بعضهم، أنّ القضايا الهليّة البسيطة ليست قضايا خارجيّة حتّى نقع في المشكلة المذكورة سابقاً، بل هي قضايا ذهنيّة. لأنّ اتّصاف أي ماهيّة بالوجود الخارجيّ إنّما هو في وعاء الذهن، لا الخارج، لأنّ وجود الشيء وماهيّته في الخارج ليسا واقعين مُتغايرين حتّى يكون من المُمكن أن يَعرض أحدهما على الآخر في الخارج، ويتّصف الآخر به في الخارج. إذاً العروض ذهنيّ، وكذلك الاتّصاف أيضاً، فالقضايا المذكورة إذا هي ذهنيّة وليست خارجيّة. ولكن طريقَ الحلّ هذا أيضاً مردودٌ، لأنّ القضايا الذهنيّة هي قضايا يكون الموضوع فيها مصداقاً للمحمول بما له من واقعٍ في الذهن، بنحو يكون المُطابَق في هذا النوع من القضايا الواقعَ الذهنيّ لا الواقع الخارجيّ، كما في مثل قضيّة «الإنسان نوع» مع أنّ المطابَق في الهليّات البسيطة هو الواقع الخارجيّ للموضوع لا الواقع الذهنيّ، لأنّنا إنّما نقول: «الإنسان موجود»، لأنّنا نجد إنساناً في الخارج، لا بمعنى أنّنا نجد الإنسان في الذهن. إذاً هذه القضايا ليست ذهنيّة والمُشكلة ما تزال على ما هي عليه. مضافاً إلى أنّ معنى كون

---

(1) المراد من (الاستثناء من الحكم) هو أن يكون الشيء مصداقاً لموضوع الحكم من غير أن ينطبق عليه الحكم، كما لو فُرض كون الشيء مصداقاً للتناقض ولكنّه ليس مستحيلاً، أو كون الشيء مُمكناً بالذات ولكنّه لا يحتاج إلى علّة، وعلى هذا فقِسْ.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 44؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 16، مركز نشر دانشگاهي، ص 11؛ **المشاعر**، ص 28؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 303؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 18؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 286؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 185؛ **المبدأ والمعاد**، ص 51؛ **الرسائل**، ص 110.

الشيء موجوداً في وعاءٍ ليس سوى أن يكون في ذلك الوعاء متّصفاً بأوصافه الذاتيّة والعرضيّة لا أنّه يتصف بها في ظرفٍ آخر. فمعنى أنّ الإنسان موجودٌ في الخارج، ليس سوى أنّ الإنسان متصفٌ بالوجود في الخارج، وليس بمعنى أنّه يكون متصفاً في الذهن بالوجود الخارجيّ[1].

وذهب بعضهم إلى أنّ القضايا الهليّة البسيطة هي قضايا خارجيّة بلا شكّ وليست ذهنيّة، أي أنّ اتّصاف الماهيّة إنما هو بالوجود الخارجيّ، وبالتبع بناء على القاعدة الفرعيّة، مشروطٌ بالوجود المُسبق للماهيّة، ولكن ليس من اللازم أن يكون لها وجودٌ قبليّ خارجيّ لنقع في المشكلة المذكورة، بل يكفي في ذلك الوجود الذهنيّ للماهيّة، إذاً ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجود الماهيّة في وعاء آخر كالذهن؛ أي أنّ الذهن يتصوّر الماهيّة ابتداء بما هي هي، ومع قطع النظر عن الوجود الخارجيّ، ثمّ يحكم عليها بأنّ الماهيّة موجودة في الخارج. وطريق الحلّ هذا أيضاً مرفوضٌ، لأنّنا لو نقلنا الكلام إلى الماهيّة الموجودة في الذهن، فإنّ المشكلة سوف تعود أيضاً، وطبْقاً لطريق الحلّ هذا فإنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود الذهنيّ يتوقّف على أن يكون للماهيّة وجود آخر في مرتبةٍ أُخرى من مراتب الذهن أو في ذهن آخر وهكذا، ونتيجة ذلك أنْ يلزم التسلسل في وجودات الماهيّة أو التسلسل في الأوعية[2].

ويعتقد العلامة **الدوانيّ**، أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وأيضاً اتّصاف الهيولى بالصورة يشكّلان دليلاً على نقض القاعدة الفرعيّة عقلاً، ودليلاً على عدم صحّتها هذه القاعدة. فالصحيح أنّ القاعدة

---

(1) انظر: **المبدأ والمعاد**، ص 51؛ **الرسائل**، ص 110، 111.

(2) **المبدأ والمعاد**، ص 51؛ **الرسائل**، ص110، 112.

المذكورة (ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ آخر فرع ثبوتِ ذلك الآخر في نفسه) هي بنحو الاستلزام لا الفرعيّة والتوقّف، ونستبدل قيد «في نفسه» بقيد «ولو بالثابت» ونقول التالي: (ثبوتُ شيء لشيءٍ آخر مُستلزمٌ لثبوت ذلك الآخر ولو بالثابت)، وبهذا المعنى لا يلزم أن يكون الموصوف موجوداً في مرتبة قبل الاتّصاف، بل لا إشكال في أن يكون موجوداً بنفس مرتبة الاتّصاف، أي بواسطة الاتّصاف، كما هو الحال في اتّصاف الماهيّة بالوجود في الهليّات البسيطة. ولا يخفى أنّ هذا الرأي هو في الحقيقة تسليمٌ بهذه المشكلة وليس حلاً لها[1].

ويعتقدُ بعضهم أنّ مفهوم الوجود لا مصداق حقيقيّاً له في الخارج حتّى تتّصف الماهيّة بالوجود حقيقةً بعروض هذا المصداق عليها. وطبْقاً لهذا الرأي لا اتّصاف محقّقاً في الخارج حتّى يلزم المحذور بموجب هذه القاعدة، بل المُتحقّق بدل الاتّصاف أمرٌ آخر هو الانتزاع؛ أي أنّ مفهوم «موجود» يُنتزع بعد أن يَفيض الفاعل نفس الماهيّة، من نفس الهويّة الخارجيّة للماهيّة، أي من نفس الهويّة الشخصيّة، بنحو يكون المُطابق للهليّة البسيطة نفس الهويّة الشخصيّة الخارجيّة للماهيّة دون ضميمة أيّ شيءٍ آخر إليها يكون له دور في ذلك. وهذا الرأي أيضاً مرفوضٌ، لأنّ الاتّصاف ليس هو عبارة عن مجرد العروض الخارجيّ لواقعيّة على واقعيّةٍ أُخرى حتّى ينتفي الاتّصاف بنفيه، وترتفع المشكلة بذلك، بل انتزاع مفهوم من نفسِ الواقع الخارجيّ للموضوع مستلزمٌ لكون الواقع المذكور مطابقاً لحمل ذلك المفهوم على الموضوع، وهو بنفسه نوعٌ من الاتّصاف

---

(1) انظر: **الرسائل**، ص 111؛ وكافّة المصادر المذكورة في هامش سابق عند الإشارة إلى الخطأ الذي وقع لبعض أساتذتنا؛ عدا المصدَرين الأخيرين.

يكون مشمولاً للقاعدة الفرعيّة، إذاً القاعدة الفرعيّة غير ناظرةٍ إلى المحمول بالضميمة فقط، بل تشمل المحمول بالصحيح أيضاً؛ وبعبارةٍ أُخرى: مضمون القاعدة الفرعيّة هو التالي: ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر، سواء كان الثابت من الانتزاعيّات الذهنيّة أم الانضماميّات الخارجيّة، متفرعٌ على ثبوت ذلك الشيء الآخر في ظرف الاتّصاف[1].

وثمّةَ طُرق حلّ أُخرى لهذه المشكلة، ولكنّ كلّ واحد منها يُواجه بعض الإشكالات[2]، ونحترز عن التعرّض لها حذراً من الإطالة.

حلّ صدر المتألّهين

يذكر **صدر المتألّهين** لحلّ هذه المشكلة طرقاً أربعة مترتّبة، أحدها مبنيّ على أصالة الوجود، ولا شكّ في أنّه من عنده، وثلاثةٌ أُخرى يقطع فيها النظر عن أصالة الوجود في حلّ المشكلة وهي لها جذورها في كلمات الفلاسفة السابقين. وهو يرى التالي:

أولاً: لا تتّصف الماهيّة بالوجود بناء على أصالة الوجود، بل الوجود يتّصف بالماهيّة؛ أي أنّ الصحيح أن نقول: «هذا نحو من وجود الإنسان» لا «الإنسان موجود» لأنّه وطبقاً لأصالة الوجود، الواقع الخارجيّ ـ الذي هو الموجود بالذات والأصيل ـ هو نفس

(1) انظر: **الرسائل**، ص 112، 113.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 44؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 16، وطبعة مركز دانشگاهي، ص 11؛ **المشاعر**، ص 28؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 303؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 18؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 185؛ وخصوصاً **الرسائل**، ص 113، 114.

حقيقة الوجود لا الماهيّة، إذاً لا يُمكننا القول بأنّ «الماهيّة موجودة» إلّا مجازاً وبالعرض. نعم، الماهيّة تصويرٌ ذهنيّ يَحكي عن حقيقة الوجود والواقع الخارجيّ، ويصدق عليه، ونتيجة لذلك يُمكننا حمله على حقيقة الوجود، فنقول: «هذه حقيقة وجوديّة أو هذا نحو من حقيقة وجود الإنسان»[1]. ومن الواضح أنّ اتّصاف الوجود بالماهيّة، وخلافاً لاتّصاف الماهيّة بالوجود لا يَتنافى مع القاعدة الفرعيّة، لأنّ جريان هذه القاعدة في الماهيّة يستلزم القبول فقط بأنّه «ما لم تتحقق حقيقة الوجود، لا تقبل الماهيّة الصدق عليه» وبعبارةٍ فلسفيّة: لا تستلزم سوى تقدّم الوجود على الماهيّة في الخارج[2] وهو ممّا لا محذور فيه[3].

---

(1) انظر أيضاً في هذا المجال: **الأسفار**، ج 2، ص 289، 290.

(2) تعرّض صدر المتألّهين مرات عديدة لمسألة تقدّم الوجود على الماهيّة في الخارج. انظر، الأسفار، ج 1، ص 75، 76، 200، 415؛ الشواهد الربوبية، طبعة بنياد صدرا، ص 18، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 13؛ **المشاعر**، ص 23، 24، 28 إلى 30؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 20؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 188.

(3) كما يظهر من هذا الحلّ أنّ النتيجة التي تمّ التوصّل إليها على أساس أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة هي أنّ الماهيّة لا تتّصف بالوجود في الخارج، بل الوجود هو الذي يتّصف بالماهيّة، وبناء على قاعدة الفرعيّة، فإنّ ذلك مُستلزم لتقدم حقيقة الوجود على الماهيّة دون أي محذور. وطريق الحلّ هذا هو الذي كان مصبُّ نظر صدر المتألّهين في موارد متعدّدة، ولكن ليس بهذه الصراحة، بل على أساس أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يصل إلى أنّ في الخارج حقيقة الوجود؛ ثم يُرجع المسألة إلى أنّنا إمّا لا نجد ماهيّة في الخارج حتّى يأتي الحديث عن اتّصاف الماهيّة بالوجود، أو أنّ الماهيّة والوجود متّحدان في الخارج لا تغاير بينهما، حتّى نتحدّث عن اتّصاف الماهيّة بالوجود. لأنّ مفهوم الوجود والمفهوم الماهويّ حيث كانا متغايرين في الذهن كان الحديث عن الاتّصاف في محلّه، ولكنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود الانتزاعي لا بحقيقة الوجود.=

فقولنا: «(الإنسان موجود) معناه أنّ وجوداً من الوجودات مصداقٌ لمفهوم الإنسانيّة في الخارج ومطابقٌ له. فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود وثبوته له متفرّع عليه بوجه، لأنّ الوجود هو الأصل في الخارج والماهيّة تابعة له اتّباع الظلّ للشخص»[1].

ثانياً: مع قطع النظر عن أصالة الوجود، ومع فرض أنّ الماهيّة تتّصف بالوجود، فأيضاً اتّصاف الماهيّة بالوجود غير مشمولٍ للقاعدة الفرعيّة حتّى نقع في المشكلة؛ لأنّ القاعدة الفرعيّة ناظرةٌ إلى «ثبوت شيء لشيء» لا إلى «ثبوت نفس الشيء»، مع أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود هو بمعنى «ثبوت نفس الشيء» لا «ثبوت شيء لشيء»؛ وبعبارةٍ أُخرى، القاعدة الفرعيّة تشمل الهليّات المركّبة ولا تشمل ما هو مورد بحثنا من الهليّات البسيطة، بل هي خارجةٌ عنها تخصصاً:

«إنّ ... ثبوت الوجود لها [أي للماهيّة] عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها لها، والمقدّمة المشهورة هي أنّ ثبوت شيء لشيء متفرّع على ثبوت ذلك الشيء، لا أنّ ثبوت شيء في نفسه متفرّع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه. فمَفاد قولنا: «زيد موجود» هو وجود زيد لا وجود شيء آخر لزيد»[2].

= وبملاحظة هذا الأمر يَظهر لنا أنَّ الموارد التي ذكرها صدر المتألهين في حلّه لهذه المشكلة واعتماداً على أصالة الوجود، بنفي اتصاف الماهيّة بالوجود في الخارج يمكن تطبيقها على طريق الحلّ هذا، نعم، تفصيل ذلك وبيان موارده خارج عن مجال البحث هنا. ومن هذه الموارد: **الأسفار**، ج 1، ص 58، 59، 414، 415؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 359؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 17 و16 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 11؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 303؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 285؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 57.

(1) **الرسائل**، رسالة اتصاف الماهية بالوجود، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 115؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 43، و44، 57،=

وكلام **ابن سينا** حول الفرق بين وجود الشيء وسائر أوصاف الشيء هو مصدر طريق الحلّ هذا[1].

ثالثاً: مع فرض أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود هو بمعنى «ثبوتُ شيءٍ لشيء»، فهو أيضاً لا يكون مشمولاً للقاعدة الفرعيّة، لأنّ هذه القاعدة ناظرةٌ ـ من بين أوصاف الشيء ـ إلى الأوصاف العارضة على الوجود لا العارضة على الماهيّة، والوجود عارضٌ على الماهيّة لا على الوجود. وتوضيح ذلك أنّ أوصاف الشيء وعوارضه على نوعين: عوارض الماهيّة وعوارض الوجود. أمّا عوارض الماهيّة فهي الأوصاف التي يُوجد الموصوف بسببها لا أنّ الموصوف يكون موجوداً في نفسه في مرتبة قبل الاتّصاف. واتّصاف الجنس بالفصل واتّصاف النوع بالتشخّص هو من هذا النحو، كاتّصاف الحيوان بالنُّطق والذي تحكي عنه قضيّة (بعض الحيوان ناطق) واتّصاف الإنسان بالتشخّص الذي تحكي عنه قضيّة (الإنسان في الخارج متشخّص). وأمّا عوارض الوجود في الأوصاف التي لا بدّ في الاتّصاف بها من كون الموصوف في نفسه موجوداً في مرتبة قبل الاتّصاف، بنحو يتوقف وجود الوصف على وجود الموصوف، كعروض الحركة على الجسم والذي تحكي عنه قضيّة (بعض الأجسام

= 58، 338؛ والمصدر نفسه، ج 3، ص 310؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 14، 15، 17، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 10، 12؛ المشاعر، ص 27، 32؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 303؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 18، 22؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 286؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 185، 188.

(1) انظر: **شرح الهداية الأثيرية**، ص 286: «إن الوجود في المُمكن نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء للماهيّة... نصَّ عليه الشيخ في التعليقات حيث قال: فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض».

متحرّكة)، فوجود الحركة في الخارج يتوقف على وجود الجسم[1].
إذاً وبالرغم من أن اتّصاف الموصوف بجميع هذه الأوصاف من قبيل «ثبوت شيءٍ لشيء» إلّا أنّ القاعدة الفرعيّة لا تشمل أي نوع من «ثبوت شيء لشيء»، بل تشمل فقط ذلك النوع الذي ينطبق على عوارض الوجود، لأنّ النوع الذي ينطبقُ على عوارض الماهيّة خارجٌ تخصصاً عن هذه القاعدة. إذاً اتّصاف الماهيّة بعوارض الماهيّة، ومنها الوجود، لا يكون مشمولاً للقاعدة الفرعيّة:

«إنّ العارض على ضربين: عارضُ الماهيّة وعارض الوجود... فنقول: عروض الوجود للماهيّة من قبيل القسم الأوّل الذي معروضه نفس الماهيّة من حيث هي هي التي بهذا الوجود تصير موجودة لا قبله وتصير به بالذات حصّة من الوجود [أي من الموجود] لا بشيء آخر»[2].

ويُشير **صدر المتألّهين** إلى أنّه اقتبس هذا الحل عن غيره، وأنه ليس من إبداعه الخاص[3].

رابعاً: إن افتراض شمول القاعدة الفرعيّة للأوصاف والمحمولات التي تعرض على الماهيّة لا يثير أية مشكلة على الإطلاق لأنّ الماهيّة

---

(1) **الرسائل**، ص 144 لمزيد توضيح حول عوارض الوجود وعوارض الماهيّة انظر، **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 820 إلى 822؛ **الأسفار**، ج 2، ص 5؛ **تعليقة صدر المتألّهين**؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 76؛ **المشاعر، ص 15، 16**؛ مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين، **ص 167** .**الرسائل**، ص 114.

(2) الرسائل، ص 114 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 247؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 75، 76؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 295؛ المشاعر، ص 15، 16.

(3) انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 247: «ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق، قائلاً: إنّ ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهيّة».

والوجود الذي توجد الماهيّة به، سواء كان في الذهن أو في الخارج، ليسا واقعين مُتغايرين حتّى يكون عروض الوجود على الماهيّة واتّصاف الماهيّة بالوجود عروضاً حقيقيّاً خارجيّاً، ومن سنخ عروض الأعراض على الجواهر لكي نقع في مشكلة، بل هذا العروض أو الاتّصاف هو تحليليّ ذهنيّ، بالرغم من كون القضايا الهليّة البسيطة خارجيّة لا ذهنيّة. فالقاعدة الفرعيّة لو أدّت إلى مشكلة، فإنّ ذلك سوف يكون في وعاء التحليل، حيث يكون العروض والاتّصاف حقيقيّاً. وعليه، فلا بدّ من النظر إلى نحو اتّصاف الماهيّة بالوجود في وعاء التحليل. ويذكر **صدر المتألّهين** في توضيح هذا الأمر التالي: إنّ العقلَ قادرٌ على اعتبار الماهيّة الموجودة في الذهن بما هي هي، وبهذا الاعتبار لا يلحظ مع الماهية أي نحو من أنحاء الوجود، حتى لحاظ وجودها الذهني نفسه. وهذا النوع من لحاظ الماهيّة هو الذي يُطلق عليه (اعتبار تجريد الماهيّة أو التعرية أو التخلية)، وذلك لأنّ الماهيّة تُلحظ فيه مجرّدة عن أيّ نوع من الوجود. ثم يقوم العقل بوصف هذه الماهيّة ـ التي لاحظها بهذا الاعتبار ـ بالوجود. وفي مثل هذا الاتّصاف، تكون الماهيّة وبسبب التجريد المذكور مقدّمةً على الوجود الذي اتّصفت به، لأنّها لُوحظت بدون هذا الوجود ومقدّمةً عليه. إذاً القاعدة الفرعيّة حتّى في وعاء التحليل، لا تَتنافى مع اتّصاف الماهيّة بالوجود.

ثم يَطرح **ملّا صدرا** إشكالاً يرجع إلى أنّ نفس لحاظ الماهيّة بما هي هي، أي نفس لحاظ التجريد، هو نوع من الوجود للماهيّة في الذهن. فإنْ كان المراد من الماهيّة المجرّدة الماهية المتحققة بهذا الوجود الذهنيّ أو بمطلق الوجود الشامل لهذا الوجود الذهنيّ أيضاً، فسوف تشملها عندها القاعدة الفرعيّة وتعود مشكلة اتّصاف الماهيّة بالوجود مجدداً إلى الظهور. ثم يتخلص من هذا الإشكال من خلال افتراض أنّ اللحاظ المذكور له اعتباران: اعتبار الماهيّة بما هي هي، واعتبار هذا النوع من اللحاظ أيضاً نوعاً من الوجود الذهنيّ. أما في

الاعتبار الأوّل فإن الماهيّة وإن كانت تتّصف بالوجود، ولكنّها خلوٌّ في نفسها عن الوجود، ولا يُمكن أن يُلحظ فيها أيّ نحو من الوجود، لا مطلق الوجود ولا خصوص الوجود الذهنيّ الموجود في وعاء التحليل، وعليه، فإنه يُحفظ تقدّم الماهيّة على الوجود، ولا يَتنافى ذلك مع القاعدة الفرعيّة. وأمّا في الاعتبار الثاني، وهو الذي يُطلق عليه اعتبار «التلبّس والتخليط والتحلية» فالماهيّة لا تكون ملحوظة إطلاقاً، فضلاً عن أن تكون ملحوظة متصفة بالوجود. ففي هذا الاعتبار لا يكون الملحوظ سوى الوجود الذهنيّ:

«مغايرةُ الماهيّة للوجود واتّصافها به أمرٌ عقليّ إنّما يكون في الذهن لا في الخارج، وإنْ كانت في الذهن أيضاً غير منفكّة عن الوجود، إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقليّ، كما أنّ الكون في الخارج وجودٌ خارجيّ، لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيّة وحدها من غير ملاحظه شيء من الوجودين الخارجيّ والذهنيّ معها، ويصفها به. فإن قلت: هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنحاء وجود الماهيّة، فالماهيّة كيف تتّصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعاة القاعدة الفرعيّة في الاتّصاف؟ قلنا: هذه الملاحظة لها اعتباران. أحدهما اعتبار كون تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود؛ وثانيهما اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود، فالماهيّة بأحد الاعتبارين موصوفةٌ بالوجود وبالآخر مخلوطة غير موصوفة به»[1].

---

(1) الأسفار، ج 1، ص 55 إلى 58؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 1، ص 58، 200، 247؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 179؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 249، 274، 275؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 13، 14 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 9، 10؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 41؛ **المشاعر**، ص 31، 32؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 20 إلى 22؛ **شرح الهداية**=

وطريقُ الحلِّ هذا قدّمه فلاسفة سابقون، وإنّما بيّنه **صدر المتألهين** بشكل أكمل[1]. وبالرغم مما يقرره **ملا صدرا** هنا فإنه يرى أنّ الاعتماد على الحل الأوّل هو أفضل الطرق وأصحّها[2]، لكننا لو غضضنا النظر عن أصالة الوجود، فإنّ طريق الحلِّ الثاني هو أرجح من سائر الطرق. والمعالجة المفضلة لهذه المشكلة وطرقِ الحلِّ المطروحة لها، وما يردُ عليها من نقض وإشكال، تحتويها رسالة اتّصاف الماهيّة بالوجود.

3 ـ 3 ـ المجعولُ بالذات

المراد من الجعل الإيجاد والفاعليّة. فالجاعل هو العلّة الفاعليّة والمجعول هو المعلول وهو أثر الجاعل. والسؤال الآن عن الشيء الذي يكون أثراً للجاعل، أي أن المجعول بالذات من أي سنخ من الحقيقة هو؟ هل هو من سنخ الماهيّة أو لا؟ أي أنّ الجاعل هل يجعل الماهيّة، وبعبارة أبسط: هل يخلق الفاعل الماهيّة، أو أنه يخلق أمراً آخر وتكون الماهيّة مجرّد صورة ذهنيّة له؟

رأي المتقدمين

ذهب الفلاسفة الإشراقيّون ـ والذين يتبّنون القول بأصالة الماهيّة

= **الأثيرية**، ص 285؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 723، 724، 1029؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 188؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 56، 57؛ **الرسائل** ص 111، 112.

(1) انظر: **شرح الهداية الأثيرية**، ص 285. بعد توضيحه لطريق الحل هذا يقول: «هذا غاية ما يُفهم من عباراتهم في هذا الموضع».

(2) يذكر صدر المتألّهين عند مقايسته بين طريق الحلِّ هذا وبين سائر الطرق التالي: «وهي أنفس... وأحكم وأولى» (**الرسائل**، ص 116).

- في الإجابة على السؤال السابق إلى الشقّ الأول. حيث اعتقدوا أنّ الماهيّة هي المجعول بالذات؛ أي أنّ الفاعل مثلاً يخلق حقيقة الإنسانيّة، ونظراً لما تكتسبه الإنسانيّة بعد الخلق والجعل من واقعية خارجيّة، فإن الذهن ينتزع منها مفهومَ موجودٍ ويصفها به، ويحكم على مفهوم الإنسان بأنّه موجود. ويذهب بعض الفلاسفة المشّائين إلى تفسير الوجود بالموجوديّة. ويرون أنّ فعل الفاعل هو إيجاد الماهيّة، فأثر الفاعل والمجعول بالذات هو موجوديّة الماهيّة، وبالاصطلاح «صيرورة الماهيّة موجودة»، بمعنى أنّ الواقعية التي يجعلها الفاعل تنحل في الذهن إلى أمور ثلاثة: الموصوف، وهو ما كانت ماهيّته نفس الواقعيّة، والصفة وهو الوجود، واتّصاف الموصوف بتلك الصفة، أو بتعبير أفضل صيرورة الماهيّة موجودة. ففيما يتعلّق بالإنسان، فإن أثر الفاعل والمجعول بالذات هو الواقع الذي يشكّل مصداقاً لقضيّة «الإنسان موجود» لا ماهيّة الإنسان بمفردها، ولا الوجود بمفرده[1].

«فجمهور المشّائين ذهبوا كما هو المشهور إلى أنّ الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول، وفسّره المتأخّرون بالموجوديّة أي اتّصاف ماهيّة المعلول بالوجود... وذهبت طائفةٌ أُخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيّين إلى أنّ أثر الجاعل وما يُبدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهيّة»[2].

---

(1) لمعرفة المزيد حول معنى جعل الاتّصاف انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 214؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 802 إلى 804؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 60.

(2) الأسفار، ج 1، ص 398 انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 1، ص 213 إلى 215؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 253؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 801 إلى 805.

رأي صدر المتألهين

لا شكّ في أنّ المجعول بالذات هو الوجود بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة. والمراد من الوجود حقيقة الوجود، وذلك من جهة أنّ علاقة العليّة ـ المعلوليّة، أي رابطة الجعل والإيجاد، هي الرابط بين الواقعيّات الخارجيّة: فالواقعيّة الخارجيّة تجعل واقعيّة خارجيّة أُخرى والواقعيّة الثانية هي أثر فعلها ومجعولة لها، ومن جهةٍ أُخرى ـ وبناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ـ ليست الواقعيّات الخارجيّة من سنخ الماهيّة، بل هي أمور غير ماهويّة، لأنّها نقيضٌ حقيقيّ للعدم ومصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود، فهي ما يُطلق عليه بأنّه حقيقة الوجود. إذاً المجعول بالذات وأثر الجاعل هو حقيقة الوجود، كما أنّ الجاعل بالذات أيضاً هو حقيقة الوجود؛ أي أنّ الحقيقة الوجوديّة هي أثرُ حقيقةٍ وجوديّة أُخرى وفعلها. نعم، تظهر صورة هذه الواقعيّة في الذهن بصورة مفهوم الماهيّة، أمّا مجرد كون الواقع الخارجيّ مصداقاً لمفهوم ماهويّ، وكون هذا المفهوم الماهويّ حاكياً عنه فهو لا يجوز لنا القول بأنّ الماهيّة هي المجعول، كما أنّ مجرّد كون الواقع الخارجيّ مصداقاً لمفهوم الوجود لا يُجوّز لنا القول بأنّ مفهوم الوجود هو المجعول. وبعبارةٍ أُخرى: المفاهيم سواء كانت ماهويّة أو غير ماهويّة خارجةٌ عن باب الجعل، وهو لا يتعلق بها بأي نحو من الأنحاء، حتّى عندما يكون الواقع الخارجيّ ـ من جهة كونه مصداقاً لمفهوم خاصٍّ أو من جهة كونه حيثية من واقع خارجي هو مصداق لمفهوم خاص ـ جاعلاً أو مجعولاً. فالجعل رابطة خارجيّة يجري في الواقعيّات الخارجيّة من جهة كونها واقعيّات خارجيّة لا من جهة كونها مصداقاً لمفهوم ماهويّ أو غير ماهويّ. إذاً الجاعل بالذات والمجعول بالذات هو هذه الحقائق الوجوديّة، لكن لا من جهة كونها مصداقاً لمفهوم

ماهويّ أو مصداقاً لمفهوم الوجود، بل لمجرد أنّها حقيقة وجوديّة؛ بمعنى أن بعض الحقائق الوجوديّة بما هي هي جاعلٌ بالذات وبعضها الآخر بما هو هو مجعول بالذات:

«إنّ أثر الفاعل وما يترتّب عليه أولاً وبالذات ليس إلّا نحواً من أنحاء وجود الشيء، لا ماهيّته»[1].

4 ـ 3 ـ الإمكان الوجوديّ أو الإمكان الفقريّ

إنّ كون المجعول بالذات هو حقيقة الوجود لا الماهيّة يضع الحكمة المُتعالية أمام مشكلة جديدة. إذ:

1 ـ لا شك ـ من وجهة نظر فلسفيّة ـ في أنّ الكثير من الأشياء الموجودة في الخارج هي معلولة. كما يظهر ممّا تقدم في المبحث الأخير:

2 ـ وفي أنّ رابطة العليّة ـ المعلوليّة، هي رابطة بين وجود

---

(1) الأسفار ج 1، ص 263؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 1، ص 66، 192، 199، 210، 216، 217، 218، 219، 264، 389، 402، 403، 414، 420، 421؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 290، 298، 316، 332، 381؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 276، 277، 397؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 251، 253؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 49، 92 إلى 94 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 36، 71 إلى 73؛ **مفاتيح الغيب**، ص 235، 282. **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 318؛ **المشاعر**، ص 37، 52 .**الرسائل**، ص 187، 190، 191، 205، 343؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 171، 172، 181 إلى 191، 286؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 33؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 224؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 781، 782، 805، 806؛ **شرح أصول الكافي**، ص 228، 239، 335؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 51، 54؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 360.

المعلول ووجود العلة لا بين ماهيّتيهما. فالواقعيّة الخارجيّة وحقيقة وجود الشيء هي المعلول لا ماهيّة ذلك الشيء. ومن هنا قلنا:

3 ـ إنّ الواقعيّات الخارجيّة بذاتها ضروريّة الوجود وتتنافى مع العدم، وليست هي كالماهيّات غير ضروريّة الوجود والعدم، أي ليست مُمكنة بالذات، وختاماً:

4 ـ إنّ مناط الاحتياج إلى العلّة في الفلسفة هو الإمكان الذاتيّ؛ أي الشيء المُمكن بالذات من حيث كونه مُمكناً بالذات وهو الذي يحتاج إلى علّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: إذا كان الشيء بنفسه ـ أي بالذات ـ غير ضروريّ الوجود ولا ضروريّ العدم، وكانت نسبته إلى الوجود والعدم سواء، بنحو لو نَظرنا إليه في ذاته لكان ممّا يتلاءم مع الوجود ومع العدم، فمثل هذا الشيء وبسبب هذه الصفة يحتاج إلى علّة، على نحو يكون وجود العلّة سبباً في وجوده وعدم العلّة موجباً لعدمه. فما لم يكن مُمكنا بالذات، فلا حاجة له إلى العلّة[1].

ولو أنّنا قمنا بالتدقيق في الأمور الأربعة المذكورة أعلاه، فسوف نجد أنّه لا تلازم بينها، ذلك أنّ ـ وطبقاً للأمر الأوّل ـ بعض الأشياء مثل A تكون معلولة، وطبقاً للأمر الثاني، يكون المعلول هو واقع A ووجودها الخارجيّ لا ماهيّتها، وطبقاً للأمر الثالث، وجود وواقع A ليس مُمكناً بالذات، مع أنّه وطبقاً للأمر الرابع، لا يكون الشيء معلولاً ما لم يكن مُمكناً بالذات، فإذاً A ليس معلولاً؛ أي

(1) انظر: **الشفاء، الإلهيات**، ص 38، 39؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، (طهران الناشر دفتر نشر كتاب، 1403) الطبعة الثانية، ثلاثة مجلّدات، ج 3، ص 19، 20.

أنّ A معلول وليس معلولاً في نفس الوقت، وهذا من التناقض.
ولا بدّ لرفع هذا التناقض من التخلّي عن أحد هذه الأمور الأربعة.
وتتبنّى الحكمة المُتعالية عدم إمكان التخلّي عن الأمور الثلاثة الأولى، فإذاً الأمر المرفوض هو الرابع، وهذا يعني أن الإمكان الذاتيّ ليس هو مناط الاحتياج إلى العلّة.

فما هو منشأ ذلك إذاً؟ منشأ ذلك نفس حقيقة الوجود والواقع الخارجيّ للشيء. ذلك أنّ الحقائق الوجوديّة والواقعيّات الخارجيّة على نحوين: واقعيّات تحتاج بذاتها وبنفسها إلى واقعيّة أُخرى تندرج تحت عنوان «العلّة الفاعليّة» وواقعيّات تستغني بذاتها وبنفسها عن ذلك. والمُراد من كون واقعيّة ما بحاجة في ذاتها إلى غيرها أنّ وجود هذه الواقعيّة هو عين الربط ولا شيء غير ذلك، لا أن الربط شيء عارض عليها لاحق بها، كما أنّ الاستغناء وعدم الحاجة هو عين الواقعيّة المُستغنية وغير المُحتاجة؛ لا أن عدم الحاجة أو الاستغناء أمر عرضيّ لاحق بها؛ وبالعبارة المعروفة اليوم: «المعلول ذاتٌ هي الربط إلى العلّة» وليس هو «ذاتٌ لها الربط إلى العلّة»؛ وبعبارةٍ أوضح: واقع المعلول هو نفس إيجاد العلّة الفاعليّة ونفس فاعليّتها، لا أنّها شيءٌ يحصل بسبب الإيجاد والفاعليّة. إذاً «العلّة والمعلول» يعنيان «العلّة وإيجادها» أو «العلّة وفاعليتها». ويُطلق في الحكمة المُتعالية على هذه الخصوصيّة في الواقعيّات والتي هي عين الربط وعين الإيجاد والفاعليّة، تسمية «الإمكان الوجوديّ» أو «الإمكان الفقريّ»:

«إنّ مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلّقاً بالغير مفتقراً إليه، ومناطُ الواجبيّة ليس إلّا الوجود الغنيّ عمّا سواه. فإمكان الماهيّات الخارج عن مفهومها الوجود عبارةٌ عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي، وإمكان نفس

الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط وتعلّقات إلى غيرها»[1].

والحاصل أن الواقع الخارجيّ وحقيقة وجود المعلول، في عين كونه منافياً بذاته للعدم وضروريّ الوجود، هو بذاته عين الربط بالعلّة الفاعليّة. ولو أردنا استبدال هذه العبارة بعبارةٍ مختصرة تؤدّي المطلوب وتعتمد لغة الاصطلاح لقلنا: إنّ وجود المعلول واجبٌ بالغير؛ أي أنه في عين كونه ضروريّ الوجود واجباً، فهو مدين في وجوده ووجوبه لعلّته بمعنى أنّه عين إيجاب العلّة. فكما أنّ الموجود هو عين إيجاد العلّة، لا أنّه حاصلٌ بسبب إيجاد العلّة، فكذلك الواجب هو عين إيجاب العلّة، لا أنّه حاصلٌ بسبب إيجاب العلّة[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 86 ولصدر المتألّهين كلام كثير حول مسألة الإمكان الفقري، من ذلك انظر: **الأسفار**، ج1، ص 192، 194، 412، 413؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 383؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 249، 250، 353؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 48، 49، 96، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 35، 36، 74؛ **رسالة في الحدوث**، ص 26 إلى 29؛ **الرسائل**، ص 188؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 144، 145؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 194، 413؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 55؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 354.

(2) ههنا سؤال يطرح وهو أنّ كون الشيء موجوداً هل يتلاءم مع عين إيجاده، وكذلك كون الشيء واجباً مع عين إيجابه. هل من المُمكن أن يكون الشيء مصداقاً لمفهوم الموجود وواجباً وأن يكون مصداقاً لمفهوم الموجود وموجَداً؟ والجواب عن هذا السؤال سوف يأتي في الفصل الخامس، ولا يرتبط ببحث الإمكان الفقريّ. والمهمّ في بحث الإمكان الفقريّ، أن نعلمَ بأنّ المعلول هو عيناً إيجاد العلّة وإيجابها، سواء كان هناك موجود هو عين إيجاد العلّة، أو كان هناك واجب هو عين إيجاب العلّة أو لم يكن إلا إيجاب وإيجاد العلّة.

إشكالٌ وجواب

لاحظنا كيف أمكننا من خلال استبدال الإمكان الذاتيّ بالإمكان الفقريّ من حلِّ الإشكال المطروح هنا. ولكنّ الذي يبدو أنّ نظريّة الإمكان الفقريّ تواجه مشكلة أيضاً. ذلك:

1 ـ لأن المعلول ـ وهو حقيقة الوجود والواقع الخارجيّ للشيء ـ هو في ذاته ضروريّ الوجود وينافي العدم، أي أن الضرورة الوجوديّة من ذاتيّاته. مع أنّ:

2 ـ ولأن الذاتيّ لا يُعلّل.

3 ـ ولأن الواقع المذكور واجبٌ بالغير؛ أي أن العلّة هي التي جعلت الواقع المذكور ضروريّ الوجود.

وعليه، فلو افترضنا أنّ A هي الواقع المعلول، ففي هذا الفرض بناء على الأمرين الأوّل والثاني، لا تعود ضرورة وجود A مرتبطة بالعلّة، وبناء على الأمر الثالث تستند تلك الضرورة إلى العلّة وهذا من التناقض؛ وبعبارةٍ أُخرى: نحن من جهةٍ حَكمْنا بالضرورة الذاتيّة للوجود لـ A، ومن جهةٍ أُخرى، لو كان ذلك ذاتيّاً، فإنّ ذلك لن يكون غيريّاً بحكم قضيّة «الذاتيّ لا يُعلّل» ولو كان غيريّاً لم يكن ـ بحكم عكس نقيض هذه القاعدة ـ ذاتيّاً.

يَلتفت **صدر المتألّهين** إلى هذا الإشكال، ويقدّم جوابه عليه مستنداً إلى التمايز بين الضرورة الذاتيّة المنطقيّة والضرورة الذاتيّة الفلسفيّة. ذلك أنّ مصطلح «الضرورة الذاتيّة أو بالذات» يُستعمل بمعنيين: الضرورة الذاتيّة المنطقيّة المشروطة بوجود الذات والتي يُطلق عليها أيضاً الضرورة ما دامت الذات. والضرورة الذاتيّة الفلسفيّة المُطلقة غير المشروطة والتي يُطلق عليها اسم «الوجوب

الذاتيّ» أو «الضرورة الأزليّة»[1]. وبملاحظة هذا الاختلاف فنحن عندما نُصدر حكماً بالضرورة الذاتيّة لوجود A، فالمقصود هو الضرورة ما دامت الذات، وعندما ننفي الضرورة الذاتيّة لوجود A، فالمراد الضرورة الأزليّة أو الوجوب بالذات. فالوجود بالنسبة لـ A ضروريّ ما دامت الذات، ولكنّه ليس من الضرورة الأزليّة بل من الواجب بالغير. ومعنى هذا الكلام أنّ A فقط عندما توجد بواسطة علّتها، يكون الوجود ضروريّاً لها بالذات، لأنّ A هي هذا الوجود الخارجيّ، وهي نفس هذا الذي يَملأ عالم الخارج، ويترتّب على ذلك أن يكون نفي الضرورة الذاتيّة للوجود عن A ـ بمعنى أنّه يجوز أن لا تكون A بما هي واقعيته غير موجودة ـ أمراً محالاً، وذلك خلافاً لماهيّة المعلول لو فرضنا أنّها وجدت من قِبَل علّتها بالحقيقة، فحتّى في هذه الأثناء ـ حين وجودها ـ تكون في ذاتها مُمكنة غير ضروريّة الوجود:

«معنى كونه [أي كون الوجود الإمكانيّ] ضروريّ الوجود أنّه بعدما صدر ذاته عن العلّة لا يفتقر إلى وجود زائدٍ عليه في كونه موجوداً، بخلاف الماهيّة، فإنها في حدّ ذاتها غير موجودة [وغير ضروريّة] ولو في وقت صدورها عن الفاعل»[2].

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ما ينافي الضرورة الذاتيّة المنطقيّة هو

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 229؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 269؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 328؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 55؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 77؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 39.

(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج2 ص 55 وانظر: **الأسفار**، ج 1، ص 92، 93، 226، 398؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 55؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 336؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 77.

الإمكان الذاتيّ وهو خصوصيّة من خصوصيّات الماهيّة المعلولة، لا الإمكان الفقريّ الذي هو خصوصيّة الواقع الخارجيّ. ومن هنا فإنّ من غير المُمكن أن تكون ماهيّة المعلول ضروريّة الوجود بالذات، وإن التزمنا كسائر الفلاسفة القائلين بأصالة الماهيّة بأنّ الماهيّة موجودة بنحو الحقيقة، ولكنّ الوجود الواقعيّ للمعلول في عين الضرورة الثابتة له ما دامت الذات تحمل خصوصيّة الإمكان الفقريّ؛ أي أنها متى كانت موجودة فهي نفس ذلك الشيء الذي يملأ العالم الخارجي، وهي عيناً نفس الربط بالعلّة، إذاً في الواقع الخارجيّ المعلول ضروري ما دامت الذات هي عين الإمكان الفقريّ:

«قد مرّ أنّ معنى «الإمكان» في الوجود الممكني غير معناه في الماهيّة، وأنّ أحدهما يُجامع الضرورة الذاتيّة، بل عينها، بخلاف الآخر، فإنّه ينافيها»[1].

وببيانٍ آخر، معنى الإمكان الفقريّ سلب الضرورة الأزليّة، لا سلب الضرورة ما دامت الذات. ولهذا كان التلاؤم بين الضرورة ما دامت الذات وبين الاحتياج إلى العلّة، نعم هذا الاحتياج يَتنافى مع الضرورة الأزليّة، ولذا من غير المُمكن أن يكون واقع المعلول مُتّسِماً بالضرورة الأزليّة، ولكن لا محذور إطلاقاً في كونه ضروريّاً ما دامت الذات:

«والإمكان في الوجودات معناه سلب الضرورة الأزليّة، لا سلب الضرورة الذاتيّة، فلا يُنافي هذه الضرورة الافتقار إلى العلّة»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 192.

(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج4 ص 354 ولمزيد توضيح حول الفرق بين الضرورة الذاتية المنطقيّة والفلسفيّة ودورها في حل المشكلة انظر، **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 6، ص 546 إلى 553.

والآن لو قُمنا بمقايسة النظريّات الثلاث المشهورة في باب مناط حاجة المعلول إلى العلّة، لأمكنَنا التأكيد على أنّ من جعَلَ الحدوث الزماني هو مناط الحاجة إلى العلّة، فهو يبحث في الحقيقة عن منشأ الحاجة إلى العلّة في العدم السابق للمعلول لا في نفس المعلول. وعلى أن الفلاسفة السابقين الذين التزموا بالإمكان الذاتيّ للماهيّة بدل الحدوث الزمانيّ، جعلوا منشأ الحاجة إلى العلّة نفس المعلول، أي جعلوا المناط في نفس المعلول ـ أي ماهيته ـ ولكن بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ليست ماهيّة المعلول نفسَ المعلول بل هي صورة ذهنيّة للمعلول، الأمر الذي أدّى إلى أن تقع هذه الجماعة في نفس المُشكلة التي وقع فيها من سبقها. والحكمة المُتعالية هي النظام الفلسفيّ الوحيد الذي جعل منشأ الحاجة إلى العلّة نفس المعلول، أعني واقعيته ووجوده.

5 ـ 3 ـ التقدّم بالحقيقة

تقوم علاقات عديدة بين الأشياء. والتقدّم والتأخر هو نوعٌ من العلاقة المُتبادلة بين شيئين: فإذا كانت A متقدّمة كانت B في الطرف الآخر متأخّرة. وقد ذكر الفلاسفة للتقدّم ـ وبالتبع للتأخّر ـ أنواعاً: التقدّم الزمانيّ أو التقدّم بالزمان، التقدّم بالرتبة، التقدّم بالشرف، التقدّم بالطبع، التقدّم بالعليّة والتقدّم بالجوهر[1].

والمُراد من التقدّم الزمانيّ واضح. والتقدّم والتأخّر بأجزاء

(1) يرى الميرداماد نوعاً آخر من التقدّم، وهو «التقدّم الدهري أو السرمدي»، ولكن صدر المتألهين لم يأت على ذكر ذلك. وهذا يدل على عدم تبنيه له واعتقاده به. انظر: **مصنفات ميرداماد**، ج 1، ص 9، 340؛ **القبسات**، ص 62، 87، 88؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 10، ص 463 إلى 481.

الزمان، كاليوم والأمس، هو من هذا النوع. وكذلك التقدّم في الأمور الزمانيّة، كمطر الأمس ومطر اليوم، فإنّ بينهما، وتبعاً للزمان، تقدّماً وتأخّراً بالنسبة لبعضهما البعض.

أمّا التقدّم بالرتبة فهو التقدّم الاعتباريّ أو الحقيقيّ لعدد من الأشياء بلحاظ مبدئها الخاصّ؛ ومثال ذلك، لو لاحظنا صفّ الجند الذين قد اصطفّوا بحسب طولهم، فإنْ فرضنا أنّ المبدأ كان من أقصرِهم، ففي هذا الفرض سوف يكون الشخص الأقصر بالنسبة للأطول متقدّماً، ولو بدأنا بالأطول لكان الأقصر متأخِّراً. وواقع الحال أنّ هذا النوع من التقدّم والتأخر، يكون المتقدّم والمتأخّر فيه من نوعٍ واحد بالنسبة للمبدأ المذكور، ولكنّ المتقدّم من هذا النوع تكون نسبته أشدّ أو أزيد، وأمّا المتأخر فهو أقلّ أو أضعف.

أمّا التقدّم بالشرف فهو يتحقق في المورد الذي لا يتساوى فيه شيئان في الكمال أو الفضيلة التي يكون بها الشرف ففي هذا الفرض، يكون المتقدّم هو من ينال حظّاً أكبر من الكمال، وأمّا المتأخّر فهو الذي ينأل حظّاً أقلّ، كما في السبّاحَين اللذين يكون أحدهما أمهر من الآخر.

وأمّا التقدّم بالطبع، فنتصوّره في العلّة الناقصة ومعلولها حيث يكونان معاً مُمكنيَ الوجود، ولكنّ أحدهما لا يُمكن وجوده إلّا مع فرض وجود الآخر، وذلك خلافاً للآخر الذي يمكن وجوده وإن لم يوجد صاحبه؛ وبعبارةٍ أُخرى: العلّة الناقصة والمعلول مُمكنا الوجود كلاهما، إلّا أنّ إمكان وجود المعلول مشروطٌ بالعلّة الناقصة دون العكس. إذاً العلّة الناقصة والمعلول يشتركان في أنّهما يحملان صفة إمكان الوجود، ولكن بنحوٍ متفاوتٍ لا بنحو واحد. ففي هذا الفرض يُطلق على العلّة الناقصة أنّها متقدّمة بالطبع على المعلول.

أمّا التقدّم بالعليّة فنتصوّره في العلّة التامّة ومعلولها، حيث لا

إمكان لوجود أيّ منهما إلّا مع وجود الآخر. بل إذا وجد أحدُهما فلا بدّ وأن يكون الآخر موجوداً بالضرورة، غاية الأمر أنّ ثمّة اختلافاً بينهما يرجع إلى أنّ ضرورة وجود أحدهما تَنشأ من وجوب الآخر وهي مشروطة به دون العكس؛ أي متى اتّصفت العلّة التامّة والمعلول بالوجوب، كان اتصّافهما بذلك مُختلفاً وليس على حدّ واحد. ففي هذا الفرض يُطلق على العلّة التامّة أنّها متقدّمة على المعلول بالعليّة.

أمّا التقدّم بالجوهر فنتصوّره في الماهيّة وأجزائها. فالكلّ يتوقّف على أجزائه دون العكس. وبناء عليه، كانت فإن كل ماهيّة تتوقف على أجزائها دون العكس، مع فارق وهو أنّه في سائر الموارد يكون وجود الكلِّ متوقّفاً على وجود الأجزاء، ولكن في الماهيّة وأجزائها تتوقّف ذاتُ الكلِّ على ذات الأجزاء، وبعبارةٍ أُخرى: الإنسان لا يكون إنساناً إلّا أن يكونَ حيواناً ناطقاً؛ أي أنّ إنسانيّة الإنسان تتوقّف على الحيوانيّة والناطقيّة، نعم، العكس غير صحيح؛ أي حيوانيّة الحيوان لا تتوقّف على أن يكون الحيوان إنساناً وناطقاً أو أن يكون الإنسان إنساناً؛ وبعبارة أوضح: إنّ نفس الماهيّة وأجزاءَها يشتركان في أنّهما من الذوات، ولكن بنحو مُختلف وغير متساو، وذلك لأنّ ذات الماهيّة مشروطة بذات الأجزاء دون العكس. ففي هذا الفرض يقولون: أجزاء الماهيّة في جوهرها وفي كونها ماهيّة متقدّمة على نفس الماهيّة[1].

وكما اتّضح من الأقسام الأربعة الأخيرة فإنّ نسبة التقدّم أو التأخّر بين شيئين تتحقّق متى كانا يشتركان في أمر يُطلق عليه أنّه

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 255 إلى 258؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 10، ص 493 إلى 477.

«ملاك التقدّم والتأخّر» كانت نسبتهما إليه مختلفة. ففي هذا الفرض، يُطلق على من له نصيب أكبر أو أشد من هذا الأمر المشترك أو الذي يكون أشدّ من الآخر عنوان «المتقدّم»، ويُطلق على الآخر الذي يكون نصيبه أقلّ أو يكون أضعف عنوان «المتأخّر». ويسعى الفلاسفة لإثبات أنّ التقدّم الزمانيّ مشمولٌ أيضاً بهذا المعيار. وعلى أيّ حال فالملاك في التقدّم الزمانيّ هو الزمان، وفي التقدّم بالرتبة القُرب بالنسبة للمبدَأ المفروض، وفي التقدّم بالشرف الفضيلة والكمال، وفي التقدّم بالطبع إمكان الوجود، وفي التقدّم بالعلّيّة وجوب أو ضرورة الوجود، في التقدّم بالجوهر الذات.

من هنا ـ وبناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ـ فإنّ بين ماهيّة الشيء وحقيقة وجوده نوعاً من التقدّم، وهذا التقدّم هو الذي يُطلق عليه «التقدّم بالحقيقة». لأنّ حقيقة وجود الشيء موجودة وماهيّته موجودة أيضاً، فهما يشتركان في الوجود، مع اختلافٍ بينهما، يرجع إلى أنّ وجود الشيء يكون حقيقيّاً وبذاته ودون أية حيثيّة تقييديّة، وأمّا ماهيّة الشيء فهي موجودة مجازاً وبالعرض وبحيثيّة تقييديّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: كون الماهيّة موجودة مشروط بكون حقيقة الوجود واسطة في عروض الوجود عليها، ولكن كون الوجود موجوداً غير مشروط بهذا الشرط، إذاً وجود الشيء متقدّم على ماهيّته بالحقيقة. وفي هذا النوع من التقدّم والتأخّر يكون الملاك في التقدّم والتأخّر هو كون الشيء موجوداً، أعمّ من كونه موجوداً بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز، وإلّا لم يكن بالإمكان الحكم على الماهيّة بأنّها موجودة حتى يُحكم بأنّ الوجود والماهيّة يشتركان في الوجود.

«التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديّة والتحقّق والماهيّة موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني... فإن قلت: لا بدّ أن يكون ملاك التقدّم

والتأخّر في كلٍّ قسم من أقسامهما موجوداً في كلٍّ واحد من المتقدّم والمتأخّر، فما الذي هو ملاك التقدّم فيما ذكرته. قلت: مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز)[1].

ومن الواضح أنّ هذا النوع من التقدّم والتأخّر يُمكن تعميمه إلى كافّة الموارد التي يتّصف فيها الشيء بوصفٍ حقيقة وبالذات، ويتّصف به شيءٌ آخر بالمجاز وبالعرض، بنحو يكون الشيء الأوّل واسطة في عروض الوصف المذكور على الشيء الثاني؛ أي يُمكننا القول: كلّما اتّصف الشيء بوصف دون واسطة في العروض واتّصف الشيء الآخر بذلك الوصف بواسطة الشيء الأوّل، كان الشيء الأوّل متقدّماً بالحقيقة على الشيء الثاني في الاتّصاف بالوصف:

«وكذا الحال بين كلٍّ شيئين اتّصفا بشيء، كالحركة أو الوضع أو الكمّ، كان أحدهما متّصفاً به بالذات والآخر بالعرض، فلأحدهما تقدّم على الآخر. وهذا ضربٌ آخر من التقدّم»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 257 وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 81، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 61؛ **رسالة في الحدوث**، ص 36؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 286، 366 .**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 593؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 177؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 10، ص 477، 478. نعم، ما ينبغي ذكره هنا هو أنّ كلام صدر المتألّهين حول التقدّم بالحقيقة في كتاب الشواهد الربوبيّة يختلف عمّا هو في سائر كتبه، وما ذكرناه في المتن مُطابق لسائر كتبه.

(2) **الأسفار**، ج 3، ص257.

الفصل الرابع

التشكيك في الوجود

يتوقّف السؤال الذي يجب أن نقدم إجابة عنه في هذا الفصل على نكتة مفادها أنّه حيثما وجدت كثرة فلا بدّ وأن يكون بين الأشياء المتكثِّرة نوعٌ من الاختلاف، ومن غير المُمكن أن تكون الأشياء المتكثِّرة متشابهة أو متحدة من جميع الجهات، إذ الكثرة فرع الاختلاف وما به الامتياز. ولقد اتفق الفلاسفة السابقون على مقدمتين:

المقدّمة الأولى: الاختلاف بين أمرٍ مثل A، وأمرٍ آخر تمَّ تكثرهما، يُمكن أن يكون بأحدَ أنحاء ثلاثة: بالأمور العرضيّة، بنفس الذات أو بفصولهما، لأنّ ما به امتياز A عن غيرها إمّا، 1 ـ بالخارج عن ذات A وماهيّتها، أي بما هو عرضيّ بالنسبة إليها، كما في كثرة أفراد النوع الواحد، فإنّ ما به الاشتراك هو ذات الأفراد وماهيّتها، وما به الامتياز وما يكون موجباً لتعدّد الأفراد هو الأمور العرضيّة والخارجة عن ذاتها؛ 2 ـ بما هو ذاتي لـ A، داخل في ماهيّتها يتجزأ منها، وبالاصطلاح فصل هذه الماهيّة، كما في كثرة أنواع الجنس الواحد، فما به الاشتراك بين أفراد هذا النوع هو ماهيّة الجنس، وما به الامتياز

هو ماهيّات الفصل. 3 ـ عين ذات A وماهيّتها؛ وفي الاصطلاح أن يكون ما به الامتياز بينهما هو تمام الذات والماهيّة، على نحو لا يتحقق بينهما أي اتحاد ذاتي ماهوي، كالكثرة في الأجناس العالية، والكثرة في الأنواع المندرجة تحتها وكثرة أفراد ذلك النوع، وفي مثل هذه الحالة إنما يكون الاشتراك بالأمور العرضية الخارجة عن الذات الماهية كلون هذه الورقة وحجمها. فما به الاشتراك هو العرضية والشيئية، وما به الامتياز هو دون الماهيات. وهذه الأنحاء الثلاثة من الاختلاف والكثرة هي محل تسالم واتّفاق.

المقدّمة الثانية: بعض الماهيّات قد يكون تكثرها وتمايزها عن طريق التشكيك. وذلك:

1 ـ لأننا لا يُمكننا الشكّ في أنّ بعض الماهيّات تختلف عن بعضها في الكمال والنقص أو الشدّة والضعف أو القلّة والزيادة أو الكبر والصغر أو التقدّم والتأخّر[1]، وبكلمةٍ واحدةٍ: تتفاضل، وبهذا يكون بينها نوع من التمايز، وتبعاً لذلك تظهر الكثرة بينها، كما في البياض الشديد في الثلج والبياض الضعيف في هذه الورقة؛ وبعبارةٍ أُخرى: قد نجد أن بعض الماهيّات تصدق على أفرادها المتكثرين على نحو متفاوت، لا بنحو متساوٍ، بحيث تكون نسبة الأفراد بعضها إلى البعض الآخر هي التفاضل.

2 ـ نصل من خلال تحليل التفاضل إلى أنّ اختلاف الأمور المُتفاضلة من حيث كونها مُتفاضلة ينشأ من الاختلاف في

---

(1) يُطلق على الكمال والنقص أو الشدّة والضعف أو القلّة والكثرة ونحو ذلك تسميّة: «أنحاء التفاضل» أو «أنحاء التشكيك». ولمزيد توضيح حول ذلك انظر، لنفس المؤلِّف، **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، (قم، مؤسسة آموزشي وبژوهشي إمام خميني، قدس سره، 1383)، ص 30 إلى 32.

مقدار ما تمتلكه من الحقيقة الواحدة، فالفرق بين الشديد والضعيف، من جهة كون أحدهما شديداً والآخر ضعيفاً، إنّما يكون فقط من جهة أنّ الشديد يشتمل على نسبةٍ أعلى من تلك الحقيقة التي يشتمل عليها الضعيف[1]، لا أنّه يشتمل على الحقيقة بالمقدار الموجود في الضعيف مضافاً إلى حقيقة أُخرى لا يشتمل عليها الضعيف. فالحقيقة المذكورة هي ما به الاشتراك بين الشديد والضعيف[2]، لأنّها موجودة فيهما معاً،

(1) «إنّ أحدهما أوفر حظّاً مما يُطلق عليها السواد والآخر أقلّ حظاً منه» (**الأسفار**، ج 1، ص 436).

(2) يُستخدم في الفلسفة أحياناً بدل مصطلح «ما به الاشتراك» مصطلح «ما فيه الامتياز» أو «ما فيه التفاوت» أو «ما فيه الاختلاف» ونحو ذلك، وكذلك يُستخدم أحياناً مصطلح «ما به الامتياز» أو «ما به التفاوت» أو «ما به الاختلاف» أيضاً. وذلك في حال ما لو كان التمايز مثلاً بين أمرين بسبب التقدّم والتأخّر كأجزاء الزمان فإنّه يُستخدم بدل «ما به الاشتراك» أو «ما فيه الامتياز»، «ما فيه التقدّم»، وبدل «ما به الامتياز» مصطلح «ما به التقدّم». إذاً يُمكننا الحدس بأنّ «ما فيه الشدة» و«ما فيه الزيادة» هو بمعنى ما به الاشتراك في الشديد والضعيف وفي الزائد والناقص؛ و«ما به الشدّة» و«ما به الزيادة» بمعنى ما به الامتياز في هذين النوعين من التفاضل، وقِسْ على هذا. وبملاحظة هذه الاصطلاحات يُمكننا القول: إنَّ التفاضل يَرجع في ما فيه التفاوت وما به التفاوت إلى حقيقة واحدة. وقد استفاد صدر المتألّهين من هذه المُصطلحات في موارد كثيرة، منها قوله: «إنّ التقدّم والتأخّر في معنى ما يُتصوّر على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتّى يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئاً واحداً... والآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنًى آخر فيفترق في ذلك ما فيه التقدّم عن ما به التقدّم كتقدّم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن». (**الأسفار**، ج 1، ص 36، 37)، نعم هو لا يُراعي في ذلك طريقة واحدة؛ بل قد يَعمد إلى العكس أحياناً فبدل «ما به الاشتراك» يَستخدم «ما به التفاوت» وبدل ما به الامتياز «ما فيه التفاوت»، وهو سببٌ للاضطراب، من ذلك، انظر، **تعليقه بر شفا**، ص 130 و131.

كما أنّ التمايز بينهما إنما يكون في تلك الحقيقة أيضاً، لأنّ اختلافهما في مقدار ما تشتملان عليه من تلك الحقيقة موجبٌ للتمايز بين الفردين، أي أنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الشديد والضعيف من حيث كون أحدهما شديداً والآخر ضعيفاً هو نفس الحقيقة الواحدة.

3 ـ إنّ مفردة «التشكيك» في الفلسفة قد تردُ بمعنى أنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز في الأمور المتكثّرة حقيقة واحدة. سواء كان مَنشأ هذه الخصوصيّة التفاضل، والذي يُطلق عليه «التشكيك الطوليّ أو التفاضليّ»، أم كان منشأ ذلك غير التفاضل وهو ما يُطلق عليه «التشكيك العرَضيّ»[1]. ويترتب على ذلك أنّ بعض الماهيّات كالأنواع المُتفاضلة في الكيفيّات أو الكميّات، تتمايز وتتعدّد بنحوٍ تشكيكي؛ أي أنّ كلَّ واحدةٍ من هذه الماهيّات، تتمايز وتتعدّد في أفرادها ومصاديقها عن طريق الشدّة أو الضعف، الكمال أو النقص، أو سائر أنواع التفاضل الأخرى.

---

(1) المعيار الأساسيّ للتشكيك الذي يكون عامّاً بنحو يَشمل التشكيك التفاضلي، ويَشمل التشكيك العرَضي أيضاً، وحدة ما به الاشتراك وما به الامتياز. وقد أشار صدر المتألّهين مرّات عديدة لهذا المعيار. من ذلك قوله: «إنَّ التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يَزيد عليه ولا بما يَدخل فيه» (**شرح الهداية الأثيرية**، ص 302 ـ 303). وقد ذكر هذا المعيار في مواطن عديدة بعبارات مختلفة. من ذلك انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 36، 120، 255، 428؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 14، 99، 309؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 266؛ المصدر نفسه، ج 6، 12، 17، 20، 60؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 302، 303؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 130، 325، 374، 375؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 1073؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 233، 294، 304؛ **شرح أصول الكافي**، ص 227. ولمزيد توضيح حول معيار التشكيك انظر: **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 20 إلى 30.

سؤال

بملاحظة المقدّمتين المذكورتين أعلاه، يُطرح السؤال التالي: هل الكثرة التشكيكيّة نوعٌ رابعٌ من أنواع الكثرة، في مقابل الأنواع الثلاثة المشهورة؟ أو أنّ هذا النوع من الكثرة يرجع إلى أحد هذه الأنواع المشهورة؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل التمايز في الماهيّة بسبب الشدّة والضعف والكمال والنقص، أو بشكلٍ عام بسبب التشكيك، هو نوع رابع من أنواع التمايز أو لا؟

يختار **ابن سينا** واتباعه في الجواب عن هذا السؤال الشقّ الثاني، فيما يختار **شيخ الإشراق** وأمثاله الشقّ الأوّل. فمن وجهة نظر اتباع حكمة الإشراق، تنشأ الكثرة في الأشياء المتكثّرة إمّا:

1 ـ من الأمور العرضيّة.

2 ـ أو من فصولها.

3 ـ أو من نفس ذاتها وماهيّتها.

4 ـ أو من الشدّة والضعف والكمال والنقص والتفاضل في ماهيّتها، وبعبارةٍ أُخرى: من التشكيك في ذاتها وماهيتها، كالتشكيك في البياض والسواد والحرارة والنور وأنواع الامتداد:

«المُشتركان في أمرٍ كليّ يفترقان بأحد أمور أربعة: فإنْ كان الاشتراك في عرَضيّ لا غير، فيفترقان بنفس الماهيّة، وإن لم يكن الشركة في عرَضيّ خارج، فيفترقان بفصل... أو بعرَضيّ... والرابع من الوجوه التي تميّز المشتركات: الأتميّة والنقص»[1].

ولمزيدِ توضيحٍ حول الإجابات المقدَّمة هنا لا بدّ لنا أولاً من

---

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 333، 334.

أن نعرض بدقة وتفصيل لرأي الفلاسفة في التشكيك التفاضليّ، الذي هو قوام بحث التشكيك وأساس كل إجابة. ويمكن بيان آرائهم ـ في المسألة ـ ضمن القضايا التالية:

بيان التشكيك التفاضليّ

1 ـ إنّنا ومن خلال التدقيق في معنى الكمال والنقص أو الشدّة والضعف وأمثال هذه الأمور، وبكلامٍ آخر، بالتدقيق في معنى التفاضل، يُمكننا معرفة أنّ الاختلافَ بين الكامل والناقص أو الشديد والضعيف إنما هو من حيث كونه كاملاً أو ناقصاً، شديداً أو ضعيفاً، والخلاصة أنّ الاختلاف بين الأمور المُتفاضلة من حيث كونها مُتفاضلة ينشأ من مجرّد اختلافها في مقدار اشتمالها على الحقيقة الواحدة؛ فالفرق مثلاً بين A1 وبين A2 ـ والفرضُ أنّ الأولى هي الكاملة والثانية هي الناقصة من حيث هما ناقصة وكاملة إنما هو فقط من جهة أن اشتمال A1 من الحقيقة A إنما يكون بنحو أزيد من اشتمال A2 (أي الحقيقة التي هي مصداق مفهوم كليّ A)، وليس الاختلاف بينهما في أن A1 تشتمل على الحقيقة بنفس المقدار الموجود في A2 وتشتمل على حقيقةٍ أخرى، كحقيقة B، التي لا تشتمل عليها الأخرى[1]. وبموجب هذا التحليل نصل إلى أنّ:

(1) «معنى كون فردٍ من أفراد معنًى واحد، كالحرارة مثلاً، أشدّ من الآخر أن يكون ذلك الفرد في حدِّ نفسه بحيث يكون كأمثال الفرد الضعيف» (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 324 «معنى الأتميَّة والأشديَّة ازدياد الطبيعة العامَّة في بعض الأفراد وكثرة ترتّب الآثار أو كون الأشدّ بحيث يُوجد فيه ما يوجد في الأضعف مع زيادة، تحقيقاً أو تقديراً» (المصدر نفسه، ص 49).

2 ـ الحقيقة المذكورة أي A، هي ما به الاشتراك بين الكامل والناقص، أي A1 وA2؛ لأنّ هذه الحقيقة موجودةٌ فيهما معاً؛ وبعبارةٍ أُخرى: الأمور المُتفاضلة، مثل A1 وA2، من حيث كونها مُتفاضلة، لا بدّ وأن يكون بينها ما به الاشتراك، وهو ليس شيئاً سوى الحقيقة التي تتّصف بالكمال والنقص والتفاضل، هذا مضافاً إلى أنّ:

3 ـ الأمور المُتفاضلة، من حيث كونها مُتفاضلة هي بالضرورة متكثِّرة وبينها ما به الامتياز، وإلا استلزم ذلك كون الشيء الواحد من جهة واحدةٍ مثلاً كاملاً وناقصاً، وهذا من التناقض المُحال. وكذلك:

4 ـ لمّا كان ـ بموجب التحليل المذكور سابقاً ـ الاختلاف بين مقدار الاشتمال على الحقيقة التي هي A موجباً للتمايز بين الكامل والناقص، أي موجباً للتمايز بين A1 وA2، لا التركيب مع حقيقةٍ أخرى، كانت نفس حقيقة A هي أيضاً ما به الامتياز بين A1 وA2؛ وبعبارةٍ أخرى: من الضروريّ في الأمور المُتفاضلة أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز نحو واحدٌ من الحقيقة، وبحسب الاصطلاح «الوحدة السنخيّة»، لكن:

5 ـ لمّا كان بحسب التعريف المذكور كلّ ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الأمور المتكثِّرة نحو حقيقة واحدة، فمثل هذه الأمور يُطلق عليها «المشكِّكة». ومثل هذا التمايز والكثرة يُطلق عليه عنوان «التشكيك»، فالتمايز والكثرة الناشئة من التفاضل التشكيكيّ والأمور المُتفاضلة هي مشكِّكة.

إنّ حقيقة التشكيك التفاضليّ تتلخّص في هذه القضايا الخمس. ولكن مع ذلك وبغرض توضيح الفكرة لا بدّ لنا من أن نطرح السؤال التالي:

6 ـ ما هو المراد من الوحدة السنخيّة لما به الاشتراك وما به الافتراق؟ وبعبارةٍ أُخرى: ما هو المراد من العبارة التالية: «الاختلاف بين A1 وA2 إنما هو في نفس حقيقة A التي هي ما به الاشتراك بين A1 وA2»؟ هل المراد أنّ الشيء الموجود في A1، وغير الموجود في A2 ـ والذي بموجبه تكون A1 هي الكاملة وA2 هي الناقصة ـ هو مصداق مفهوم A، كما هو الحال في نفس A1 وA2 من حيث هما مصداق مفهوم A؟ والجواب الذي يتبنّاه كافّة الحكماء، سواء كانوا من المشّائين أم من الإشراقيين أم من أنصار الحكمة المُتعالية، هو النفي، ويرى هؤلاء:

7 ـ أنّ وحدة ما به الامتياز وما به الاشتراك في الأشياء المُتفاضلة غير مستلزمٍ للوحدة المفهوميّة بينها. إذاً ليس من اللازم أن يكون ما به الامتياز بين A1 وA2 هو مصداق مفهوم A، بل يجوز ـ بل الأمر دائماً هو كذلك ـ أن يكون ما به الامتياز في الواقعيتين المذكورتين على الترتيب مصداقاً لمفهومين كليين، كأن يكونا مفهومي D1 وD2 الناقص والكامل. وفي نفس الوقت لا بدّ بنظر هؤلاء أولاً:

8 ـ أنْ يتّحد ما به الامتياز وما به الاشتراك في الاشياء المُتفاضلة، بحسب الخارج، أيْ بالنظر إلى المصداق؛ أيْ ينبغي أن يكون A1، الذي هو مصداق مفهوم A، بعينه مصداقاً لمفهوم D1 أيضاً، بنحو يكون كلّ A1 مصداقاً لـ A ومصداقاً لـ D1 أيضاً، لا أن يكون A1 مركّباً من واقعيتين: إحداهما هي مصداق A والواقعيّة الأُخرى هي مصداق D1، وكذلك الحال فيما يرجع إلى A2 وD2. إذاً لا بدّ **أولاً** أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز متَّحدين في الخارج

بحسب المصداق لا بحسب المفهوم في الذهن. **ثانياً**:

9 ـ أن يكون مفهوم D1 حاكياً عن اشتمال مصداقه على مقدارٍ أزيد من الحقيقة المُشتركة بين الأشياء المُتفاضلة، وباختصار، أن يكون حاكياً عن اشتماله على مقدارٍ أزيد ممّا به الاشتراك، وفي المقابل يحكي مفهوم D2 عن اشتمال مصداقه على مقدار أقلّ من الحقيقة، وذلك كمفهومي الكامل والناقص، الشديد والضعيف، السابق واللاحق، الكثير والقليل، المتقدّم والمتأخّر. إذاً الاختلاف بين A1 وA2، في كون أحدهما ناقصاً والآخر كاملاً، إنما هو في نفس حقيقة A. وعليه، على الرغم من كون A1 وA2 مشتملتين على حقيقة A، إلّا أنّه ونظراً لكون إحداهما تشتمل على مقدار أزيد من حقيقة A، والآخرى تشتمل على مقدار أقلّ، كانا مُتمايزين ومتكثّرين، والنتيجة المترتّبة على ذلك هي أن يكون لدينا في الخارج واقعيّتان، A1 وA2، لا واقعيّة واحدة باسم A.

الخلاصة

يُمكننا باختصار القول بأنّ التشكيك التفاضليّ في حقيقة A هو بمعنى أنّ الخصوصيّة في مصداق A والتي يحكي عنها مفهوم A، والتي هي ملاك صدق مفهوم A على المصداق وملاك وجود مصداق مفهوم A في A1 وA2، ليست بنحو واحد ومتشابه، بل هي بنحو مختلف. بنحو تكون A1 تشتمل على مقدار أزيد، وA2 تشتمل على مقدار أقل، ولو أنّه لم يكن بين A1 وA2 أي اختلاف آخر سوى هذا التفاوت المذكور لكان ذلك كافياً في كونهما واقعيّتين ومصداقين ولا مصداقاً واحداً.

ونعود الآن للكلام بشكل تفصيليّ عن جواب الفلاسفة،

والجواب عن سؤال: هل أن التمايز في الماهيّة بسبب التفاضل بالكمال والنقص هو نوعٌ رابع من أنواع التمايز أو أنّه يرجع إلى الأنواع الثلاثة المشهورة.

جواب شيخ الإشراق

تقدّمت الإشارة إلى أنّ **شيخ الإشراق** اختار الشقّ الأوّل، أي أنّ التشكيك نوعٌ رابع من أنواع التمايز[1]. وهو يؤكّد ـ سواء ضمن استدلاله على إثبات هذا المدّعى[2] أم ضمن اعتراضه على المشّائين[3] المُخالفين لهذا المدّعى ـ على أنّه من غير المُمكن في هذه الأقسام الثلاثة المشهورة أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الأمور المتكثِّرة نحواً واحداً من الحقيقة، وذلك لأنّه في هذه الأنحاء الثلاثة من الكثرة، وفي الموارد التي يكون ما به الاشتراك فيها هو الماهيّة النوعيّة للأمور المتكثِّرة، تكون الحقائق الأُخرى، أي الحقائق العرضيّة، هي ما به الامتياز، وفي الموارد

---

(1) لا بدَّ من الالتفات إلى أنّ شيخ الإشراق لا يَذكر أحياناً التمايز بتمام الذات، ولهذا السبب يَذكر تقسيما ثلاثيّاً. من ذلك: «ثم حصر المميّز بالفصل والخارجي يُمنع بقسم ثالث هو الكماليّة والنقص» (**مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 153). وأمّا في الموارد التي أشار فيها إلى التمايز بتمام الذات فقد جعل الأقسام أربعة، من ذلك قوله: «والمُشترِكَان في أمر كليّ يَفترقان بأحد أمور أربعة... والرابع من الوجود التي تميّز المشتركات: الأتميَّة والنقص» (المصدر نفسه، ص 333، 334) وكذلك انظر في هذا المجال: المصدر نفسه، ج2، ص 87؛ **الأسفار**، ج 1، ص 427، 428؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 9، 10. **شرح الهداية الأثيرية**، ص 303؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 234.

(2) انظر: **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 21، 22، 299، 300؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 100 إلى 110، الفصل 4.

(3) انظر: الهامش التالي؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 72 إلى 75.

التي تكون الحقيقة المذكورة هي ما به الامتياز، فإنّ ما به الاشتراك يكون هو الحقائق العرضيّة، وفي الموارد التي تكون الحقيقة الذاتيّة، كالجنس، هي ما به الاشتراك فإنّ الحقائق الذاتيّة الأُخرى، كأنواع الفصول، هي ما به الامتياز. إذاً لا بدّ لتحقّق أيّ نحو من هذه الأنحاء الثلاثة من الكثرة من أن تكون هناك حقائقُ متفاوتة، ولا يُمكن أن تتحقّق إحدى هذه الأنحاء الثلاثة من الكثرة مع نحو واحد من الحقيقة. مع أنّنا لاحظنا أنّ قوام الكثرة التشكيكيّة هو في وحدة ما به الاشتراك مع ما به الامتياز بين الأمور المتكثِّرة[1]، ولذا لا يُمكن في الأمور المشكِّكة أن تكون لدينا كثرة إلّا مع وجود نحوٍ واحد من الحقيقة. فإذاً من غير المُمكن إرجاع هذا النحو من التمايز إلى أحد الأقسام الثلاثة المذكورة، ولا بدّ من وضع اليد على قسمٍ رابعٍ تتكثر معه الماهية.

---

(1) يُشير شيخ الإشراق وكما تقدّم في المتن إلى هذا الأمر تلويحاً لا تصريحاً. وبيان ذلك أنَّ الفلاسفة المشّائين يرون التمايز بين السواد الشديد والضعيف راجع إلى التمايز بين فصولهما، وذلك بدليل أنَّه لو كان منشأ ذلك الأمور العرَضية، لكان التمايز بينها بغير السواد، مع أنَّ تمايز الشديد والضعيف هو في الأمر المشترك بين الشديد والضعيف، أيْ في نفس السواد. ويذكر شيخ الإشراق في ردّه على هؤلاء الفلاسفة، أنَّه بناء على هذا القول، يكون السواد وهو ما به الاشتراك بينهما هو الجنس، وتكون الفصول وهي ما به الامتياز بينهما أموراً عارِضَةً على الجنس؛ أي أنَّ حقيقتها غير حقيقة الجنس. إذاً طبقاً لهذا القول، لن يكون ما به الامتياز بين السواد الشديد والضعيف في نفس ما به الاشتراك بينهما. وهذا الأمر بشكل عام هو بمعنى أنَّ أنواع التمايز الثلاثة لدى المشائين دائماً يكون فيها ما به الاشتراك مُختلفاً في الحقيقة عمَّا به الامتياز، مع أنَّ التفاضل والتشكيك إنَّما يكون في الحقيقة الواحدة، ولذا لا يُمكننا إرجاع التشكيك إلى الأقسام الثلاثة المشهورة. انظر، **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 153، 294، 295، 299، 300.

التشكيك في الذاتيّات أو الماهيّة

إنّ المُدّعى المذكور أعلاه ليس سوى التشكيك في الماهيّة، لأنّه وكما تقدّم:

1 ـ أنّ الحقيقة التي تتّصف فيها الماهيّة بالكمال والنقص في الأفراد المُتفاضلة، هي نفس ماهيّة هذه الأفراد، وكما تقدّم توضيحه في التشكيك التفاضليّ.

2 ـ أنّ ما به الاشتراك في الأمور المُتفاضلة من حيث هي مُتفاضلة هي نفس الحقيقة التي تتّصف في الأمور المُتفاضلة بالكمال والنقص. فإذاً الماهيّة في الأفراد المُتفاضلة هي نفس الماهيّة التي يكون بها الاشتراك بينها من حيث هي مُتفاضلة.

3 ـ أنّ التفاضل الذي هو نوع من التشكيك يستلزم وحدة ما به الاشتراك وما به الامتياز في الأمور المُتفاضلة؛ أي أنه من الضروريّ أنْ تكون تلك الحقيقة التي بها الاشتراك هي ما به الامتياز. ونتيجة ذلك لا بدّ لنا من التسليم بأنّ الماهية التي لها أفراد مُتفاضلة، هي بالضرورة نفس الماهيّة التي بها الاشتراك، وبها الامتياز كذلك، سواء كانت تلك الماهيّة نوعيّة أم جنسيّة. ومن الواضح أنّ هذا هو التشكيك في الذاتيّ أو في الماهيّة، لأنّ المقصود من التشكيك في الذاتيّ أو التشكيك في الماهيّة ليس سوى أن تكون تلك الحقيقة الماهويّة التي هي ما به الاشتراك بين أفرادها هي ما به الامتياز بينها؛ أي أنّ تمايز الأفراد المذكورة إنما يكون في هذه الحقيقة أيضاً:

«التفاوت بين المقادير بنفس المقدار... وكذا بين السواد التامّ

والناقص... فالجامع بين هذه الأشياء كلّها التماميّة والنقص في الماهيّة»[1].

نعم، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ التشكيك في الماهيّة، ومنها التشكيك التفاضليّ في الماهيّة ـ الذي هو محل بحثنا الآن ـ ليس في الماهيّة بما هي هي وبصرف النظر عن الأفراد والمصاديق؛ أي ليس المقصود من التشكيك في الماهيّة أو التفاضل والكمال والنقص في الماهيّة، هو أنّ بعض الماهيّات بما هي هي وبقطع النظر عن مصاديقها هي ماهيّات مُتفاضلة بالنسبة لبعضها البعض بالكمال والنقص، كأن نقول: إنّ ماهيّة القرد بما هي هي أكمل من ماهية الغنم بما هي هي وبصرف النظر عن أفرادها. كما أنّه ليس المقصود أنّ الماهيّة الواحدة بنفسها ـ وبصرف النظر عن أفرادها ومصاديقها ـ تؤدي ـ عن طريق التفاضل والكمال والنقص ـ إلى ظهور الكثرة الماهويّة، بنحو يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز ـ في الماهيات المتكثرة ـ هو حقيقة ماهويّة واحدة، وفي النتيجة تكون الوحدة الماهويّة تحوي نوعاً من الكثرة الماهويّة أيضاً، ومثال ذلك لو قلنا: إنّ A وB هما معاً ماهيّة الإنسان، وذلك لاتّحادهما بالجنس والفصل والحدّ التامّ، مثل الحيوان الناطق، مع كون أحدهما كـ A

---

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الأشراق**، ج 1، ص 299 و300 وص 21، 22، 153، 154، 294 إلى 296؛ 299 إلى 301؛ و333، 334؛ والمصدر نفسه، ج 2، ص 76، 77، 87، 88، 127، 128؛ **الأسفار**، ج 1، ص 254، 255، 427، 428؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 165 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 135؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 83؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 307؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 231؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 131، 374 إلى 377، 499؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 152، 210، 233، 236، 320.

مثلاً هو إنسانيّة شديدة وكاملة والآخر كـ B مثلاً إنسانيّة ضعيفةٌ وناقصة[1]. كما أنّه ليس المقصود، أنّ الماهيّة الواحدة بحدّ تامّ واحد تصدق على المصاديق المُتشابهة والمتّحدة بنحو متفاوت: فتصدق على أحدها بنحو أشدّ وأكمل وعلى الآخر بنحو أضعف وأنقص، بنحو يكون نفس الصدق والمطابقة حقيقة مُتفاضلة ومشكّكة[2]. فهذه الصور الثلاث من التشكيك في الماهيّة غير معقولة من الأساس، حتّى يدّعي الفيلسوف إثباتها أو نفيها، بل التصوير الدقيق والصحيح للتشكيك التفاضليّ في الماهيّة والذي وقع فيه النزاع بين الإشراقيين والمشّائين هو أنّ هذه الخصوصيّة من الواقعيّة الخارجيّة التي هي ملاك صدق المفهوم الماهويّ على الواقعيّة وملاك كون الواقعيّة فرداً للمفهوم الماهويّ ليست متشابهة ولا متساوية في أفراد الماهية، بل هي متفاوتة فيها بالكمال والنقص، بنحو لو صرفنا النظر عن سائر الاختلافات المذكورة، فإنها سوف تتكثر وتتمايز بسبب هذا التفاوت. إذاً هذه الخصوصيّة هي ما به الاشتراك بين

---

(1) يَذكر صدر المتألّهين في نفيه للتشكيك في الماهيّة بما هي هي بالمعنى الأوّل التالي: «ليس لأحدٍ أنْ يَقول: القوّة والضعف حالتان للمعاني والمفهومات حتّى يكون مفهوم الإنسان أقوى من مفهوم البعوضة مع قطع النظر عن وجوديهما، لأنّه معلوم الفساد، فمن قال: مفهوم العقل أقوى من مفهوم النفس، فقد خرَج عن الإنصاف» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 191). وفي نفي التشكيك في الماهيّة بما هي هي بالمعنى الثاني يقول: «لا علاقة بين ماهيّة وماهيّة من حيث كلٍّ واحد منهما هي هي. فإنَّ كلَّ ماهيّة كليَّة، إذا نَظرت إليها من حيث هي هي، لم تجد فيها اقتضاء التقدّم والتأخر ولا العليّة ولا المعلوليّة وإلّا لكان مفهومهما من مقولة المُضاف، لصدق حدّ المُضاف وتعريفه عليهما، وهو ماهيَّة كليَّة إذا عقلت عقلت معها معنى آخر» (المصدر نفسه، ص 183).

(2) «إنَّ المفهوم من حيث وقوعه [أي من حيث صدقه] على المصداق لا اختلاف فيه» (**الأسفار**، ج 1، ص 427، تعليقة العلّامة الطباطبائي).

الأفراد، لأنّها موجودةٌ في جميع الأفراد، وهي ما به الامتياز كذلك لأنّها متفاضلة. وبعبارة مختصرة: المراد من التشكيك التفاضليّ في الماهيّة بشكل دقيق أنّ الماهيّة لها أفراد مُتفاضلة بالكمال والنقص بنحو يكون الكامل من حيث كونه كاملاً فرداً للماهيّة، والناقص من حيث كونه ناقصاً فرداً لها:

(إنّهم [أي إنّ الحكماء] صرّحوا بأنّ التشكيك إنّما يتحقّق إذا كان الكليّ متفاوتاً بحسب أفراده)[1] و[2].

---

(1) الأسفار، ج1 ص 445؛ المُراد من التشكيك في الماهيّة، سواء لدى الفلاسفة المُنكرين للتشكيك في الماهيّة أو القائلين بالتشكيك في الماهيّة، التشكيك في فرد الماهيّة، لا في نفس الماهيّة بما هي هي أو في صدقها؛ وكمثالٍ على ذلك يقول ابن سينا في بيان التشكيك في الماهيّة: «إنّ التقدّم والتأخر في جزئيّات يَشملها معنى واحد لا يخلو إما...» (**الشفاء، المنطق**، ج 1، المقولات، ص 74 و75). ويقول شيخ الإشراق: «فكلُّ كليّ واقع بالتشكيك لا يلزم أن يكون الامتياز بين شخصيّاته في الوجود بما وراء الماهيّة» (**مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 22). ويذكر الميرداماد: «فليُعلم أنَّ التشكيك هو أن يختلف قول الطبيعة المُرسلة على أفرادها في نحو الفرديّة وفي درجة الفرديّة» (**مصنفات الميرداماد**، ج 1، ص 142). ويقول صدر المتألّهين: «اشتهر منهم [أي من المشائين] أنَّ الذاتيَّات غير مُختلفة في أفرادها» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 236). وكذلك أيضاً يقول: «إنَّ التشكيك بالأشديَّة والأضعفيَّة يوجب الاختلاف النوعيّ بين أفراد ما فيه الاختلاف... أم لا» (**الأسفار**، ج 1، ص 433)؛ وكذلك يذكر عبارة أُخرى أصرح يقول: «كون فردٍ من أفراد معنى واحد كالحرارة مثلاً، أشد من الآخر أن يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كأنّه أمثال أفراد الضعيف» (**تعليقه بر إلهيات شفا**، ج 1، ص 324).

(2) لمزيد توضيحٍ حول التشكيك في نفس الماهيّة بما هي هي، والتشكيك في صدق الماهيّة والتشكيك في فرد الماهيّة، والاستدلال على كون التشكيك في الماهيّة أو في صدقها غير معقول، وأنَّ النزاع في فرض الماهيّة، انظر، **نظام حكمت صدارئي**، تشكيك در وجود، ص 46 إلى 68.

خلاصةُ التشكيك في الذاتيات

لو أردنا بيان المطالب المذكورةِ أعلاه ضمن قضايا متعدِّدة ومحدَّدة، فلا بدّ لنا من القول بأنّ كافّة الفلاسفة السابقين يعتقدون بالتالي:

1 ـ إنّ بعض الماهيّات لها أفراد مُتفاضلة؛ فمثلاً الفرد من البياض الموجود في هذه الورقة، ولنُطلق عليها اسم W1، هو البياض الشديد، والفرد الآخر منه الموجود في العاج، ولنُطلق عليه اسم W2، هو الضعيف.

2 ـ إنّ بين الأفراد المُتفاضلة المذكورة ما به الامتياز وهي بموجبه مُتفاضلة. إذاً W1 وW2 تتضمّن ما به الامتياز أيضاً ووجودها في W1 يقتضي أن يكون W1 شديداً، وعدم وجودها في W2 يقتضي أن يكون W2 ضعيفاً.

4 ـ إنّ تحقّق التفاضل في الأشياء يستلزم أن يكون هناك وحدة سنخيّة بين ما به الامتياز وما به الاشتراك. والنتيجة التي يصل إليها **شيخ الإشراق** من خلال ملاحظة هذه القضايا الأربع هو التالي:

5 ـ إنّ ما به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة هو أيضاً نفس ماهيّة هذه الأفراد، وبالاصطلاح، الأفراد المُتفاضلة في حدِّها النوعي، أي في نفس الخصوصيّة التي هي ملاك صدق الماهيّة عليها، مُختلفة بالكمال والنقص. إذاً الاختلاف بين W1 وW2 هو في نفس البياض، أي في نفس هذه الخصوصيّة التي هي ملاك صدق الماهيّة النوعيّة المُشتركة عليهما، لا في الفصول ولا في الأمور العرضيّة وهذا هو التشكيك في الماهيّة، وبناء على هذا الرأي:

6 ـ فإنّ التمايزَ بالكمال والنقص في الأفراد المُتفاضلة للماهيّات قسمٌ آخر من التمايز غير الأقسام الثلاثة المشهورة التي هي عبارة عن التمايز بتمام الذات، التمايز بالفصول والتمايز بالأمور العرضيّة.

جواب ابن سينا

هل يرى **ابن سينا** أنّ التمايزَ الحاصل بين الماهيّات بسبب التشكيك التفاضليّ والكمال والنقص نوعُ رابعٌ، أو أنّه يُرجعه إلى الأنواع الثلاثة المشهورة؟ أشرنا سابقاً إلى أنّه يختار الشقَّ الثاني، وذلك لأنّه أقامَ هو وأتباعه أدلّة متعدِّدة على استحالة التشكيك في الذاتيّ[1]؛ أي على أنَّ النوع الرابع مرفوضٌ عقلاً، إذاً أنحاء الكثرة تنحصر في الأنواع الثلاثة المشهورة: ويرى هؤلاء أنّ التمايز الحاصل في التشكيك التفاضليّ في الكمّ المُنفصل أو في الكيف يرجع إلى التمايز في الفصول، وفي الكمّ المُتّصل إلى الأمور العرضيّة؛ وبعبارة المشهور، التمايز الحاصل من الكثرة والقلّة ـ الذي يختصّ بالكم المُنفصل ـ وكذلك التمايز بالشدّة والضعف ـ الذي يختصّ بالكيف ـ يرجع إلى التمايز بالفصول، وأمّا التمايز الحاصل من الزيادة والنقصان، والمُختصّ بالمقادير فإنه يرجع إلى

---

(1) انظر: **التعليقات**، ص 47؛ **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 294؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، (قم، الشريف الرضي، 70، في خمس مجلّدات)، ج 2، ص 253؛ الفاضل القوشجي، **شرح تجريد العقائد**، (قم، الرضي، بيدار، عزيزي)، الطبعة الحجرية، ص 240؛ **مصنفات الميرداماد**، ج 1، ص 136، 137؛ **الأسفار**، ج 1، ص 428؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 302؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 234؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 69 إلى98، الفصل الثالث.

التمايز في الأمور العرضيّة. وبهذا يكون العدد، والذي هو كمّ منفصلٌ، هو الجنس، وكلّ عدد نوع منه[1]، وكذلك البياض يكون جنساً وتكون كلّ درجةٍ منه نوعاً من البياض، وإن لم يكن له اسم خاص؛ وكذلك الحال في السواد والحرارة والنور وسائر أنواع الكيفيّات المُتفاضلة[2]، وذلك خلافاً لمثل الخطّ المُستقيم ـ الامتداد المُستقيم الذي ليس له سوى بُعدٍ واحد ـ فإنّه نوعٌ وليس جنساً. وكلّ مرتبة من الخطّ، كالخطّ الذي يبلغ امتداده متراً أو مترين، هو صنفٌ منه، لأنّ التمايزَ الحاصل بسبب الأمور العرضيّة موجبٌ لتصنيف الماهيّة، لا تنويعها، وكذلك الحال في السطح والحجم[3] و[4].

---

(1) يتحدّث ابن سينا عن ذلك فيقول: «كلُّ واحدٍ من الأعداد فإنّه نوع بنفسه» (**الشفاء، الإلهيات**، ص 119).

(2) يتحدّث ابن سينا عن ذلك فيقول: «معنى قولنا: اشتدّ الشيء في سواديّته [مثلاً] أنّه تغيّر الشيء في حقيقته السواديّة... وإذا كان كذلك، يكون تغيّر الفصل، وإذا تغيّر الفصل، يكون قد تغيّر النوع» (**التعليقات**، ص 47). ومن الواضح أنَّ هذا الاستدلال، مع فرض صحّته، لا يختصّ بالاشتداد بل يشمل الشدّة والضعف أيضاً.

(3) يتحدّث شيخ الإشراق عن عقيدة المشّائين في هذا الأمر فيقول: «إنَّ كل شدّة وضعف يُوجب اختلاف النوع وتغيّر الحدّ على ما يرى الجمهور [أي المشاؤون] وليس كلُّ زائد كذا»، (**مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 234).

(4) باختصار، يَعتقد شيخ الإشراق وكذا صدر المتألّهين في رأيه الأوّلي أنّ التمايز في الكميّات والكيفيّات يرجع إلى التمايز في الفصول وهو مُوجب للاختلاف النوعي، ولكنَّ المشائين يُرجعون التمايز في الكميَّات المُتصلة (المقادير) إلى التمايز في الأمور العرَضيّة، والتمايز في الكميَّات المُنفصلة (الأعداد) والكيفيَّات إلى التمايز بالفصول. لمزيد توضيح حول هذا الموضوع انظر، **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 243؛ **مصنّفات الميرداماد**، ج 1، ص 141؛ **الأسفار**، ج 4، ص 33؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 322؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 236؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 155، 156، 177 إلى 179، المدّعى الثاني، ونفي المدعى الثاني ص 180.

نعم، وكما تقدّم، لا يُنكر **ابن سينا** ولا غيره من الفلاسفة السابقين أنّ ما به الاشتراك بين الأفراد المُتفاضلة من حيث كونها مُتفاضلة هو نفس الماهيّة. ما يُنكره هو أن يكون ما به الامتياز هو الماهيّة أيضاً، بنحو تكون الأفراد المذكورة مُختلفة ومُتفاضلة في مقدار اشتمالها على الماهيّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: يعتقد **ابن سينا** أنّ الخصوصيّة الموجودة في الواقعيّة الخارجيّة والتي هي ملاك صدق المفهوم الماهويّ عليها وملاك كون الواقعيّة فرداً للمفهوم الماهويّ متوافرٌ في كافّة أفراد الماهيّة، لكنّه يرى أنّ الخصوصيّة المذكورة من الضروريّ أن تكون في كافّة الأفراد على نحو واحد ومتشابه، ويستحيل أن تكون النسبة بينها التفاضل أو الاختلاف. إذاً الخصوصيّة المذكورة، هي فقط ما به الاشتراك ومن غير المُمكن أن تكون هي الموجبة للتمايز أيضاً؛ وبعبارةٍ أُخرى: حدّ نوع أفراد الماهيّة الواحدة يكون واحداً، ولا مجال فيه للتفاضل والشدّة والضعف، بل لا يُمكن أن تجد فيه أيَّ نوع من التمايز والاختلاف[1]. إذاً باختصار، ماهيّة الأفراد المُتفاضلة هي ما به الاشتراك ولكنّها ليست ما به الامتياز.

---

(1) يعبّر ابن سينا عن هذا المدّعى بالتالي: «إنّ كمية لا تكون أشدّ وأزيد، في أنّها كميّة، من أُخرى مشاركة لها... بل لا يجوز أن تكون كميّة أزيد وأشدّ في طبيعتها [أي في ماهيّتها]، من كميّة أُخرى أنقص أو أكثر منها»، (**الشفاء، المنطق**، ج 1، المقولات، ص 142). ويذكر صدر المتألّهين تتمّة منه لكلام ابن سينا التالي: «وهكذا حال الكيف عندهم. فإنّ سواداً لا يكون أشدّ، في أنّه سواد من آخر» (**الأسفار**، ج 4، ص 9). وكذلك يقول: «ليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشّائين تفاوت فيما هو الكمّ بالذات ولا مُفاضلة ولا زيادة ولا نقصان ولا عِظَم ولا صِغَر... [أي] لا يكون كمّ، في أنّه كمّ، أكبر من كمّ آخر»، (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 298).

من الواضح أنّه بإمكاننا الآن أن نطرح السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يكون به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة إذا لم يكن ذلك هو الماهيّة؟ يُجيب **ابن سينا** عن ذلك بأنّ الوجود المُضاف[1] لهذه

---

(1) لا وجود للتعبير بـ: «الوجود المُضاف» بعينه في كلمات ابن سينا، ولكنّ مضمون كلامه يُمكن التعبير عنه بهذا الأمر. يقول: «الكميّة التي تقبل الزيادة والنقصان هي من باب المُضاف... ولا يقبل الكميّة التي هي المقولة الزيادة والنقصان»، (التعليقات، ص 108). ومن الواضح أنّ هذا الحكم، لا يَختصّ بالزيادة والنقصان في الكميّة، بل يشمل أيضاً، الشدّة والضعف في الكيفيّات والكثرة والقلّة في الأعداد، وكذا التقدّم والتأخر والكمال والنقص. فكما أنَّ الزيادة والنقصان في الكميّة هي من المُضاف لا في نفس الكميّة التي هي المقولة، فأيضاً الشدّة والضعف في الكيفيّة المُضافة، لا في نفس الكيفيّة التي هي المقولة، وكذلك الحال في الكثرة والقلّة في الأعداد، والتقدّم والتأخّر. وأمَّا ما هو المقصود من الكميَّة المُضافة التي تقبل الاتّصاف بالزيادة والنقصان؟ المقصود من ذلك أنَّ أيّة كميّة لا يُمكن أن نصفها بالزيادة والنقصان أو الكثرة والقلّة إلّا مع مقايستها مع كميّة أُخرى، وكذلك الحال في الكيفية، فما لم تتمّ مقايستها مع كيفيّة أُخرى لا يُمكن وصفها بوصفَي الشدّة والضعف: «فإنّ السواد الحقّ [أي السواد في نفسه] لا يقبل أشدّ وأضعف، بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى شيء هو بياض بالقياس إلى آخر، وكلُّ جزءٍ من السواد يُفرض فلا يقبل الأشدّ والأضعف في حقّ نفسه» (**الشفاء، المنطق**، ج 1، المقولات، ص 230). وكذلك الحال في الكمال والنقص والتقدّم والتأخّر وبشكل عام في كافّة أنواع التفاضل. وذلك لأنَّ الأوصاف المذكورة، الزيادة والنقصان، الكثرة والقلّة، الشدّة والضعف، الكمال والنقص، التقدّم والتأخّر، هي من مقولة الإضافة التي يكون قِوَامها بالمقايسة والموازنة، ولذا من غير المُمكن أن تعرُضَ لموصوف إلّا من جهة مقايسة الموصوف مع بعضه مع بعضه البعض: «هي [أي الزيادة والنقصان والكثرة والقلة] أحوال تعرضُ للكمِّ بمقايسة إلى بعضها البعض» (المصدر نفسه، ص 130)، ومن الواضح أنَّ المقصود من أنّه لا بدّ في الموصوفات بهذه الأوصاف من مقايستها ببعضها حتى تتَّصف بهذه الأوصاف ليس هو مقايسة مفهوم أو ماهيّة الموصوف مع بعضها، بل المقصود أنَّه لا بدَّ من مقايسة الفرد الموصوف بأحد=

الأفراد، والذي هو عرَضيّ بالنسبة إلى ماهيّتها[1]، هو الذي يكون به الامتياز، ونتيجة ذلك أنْ يكون التشكيك في العرضيّ لا في الذاتيّ. إذاً الشدّة والضعف والزيادة والنقصان إنما هي في الوجود المُضاف لأنواع الكميّات والكيفيّات. والمُراد من «أنّ الشدّة والضعف إنما هما في الوجود المُضاف لأنواع الكيفيّات» أنّ الواقعيّة الخارجيّة كالبياض مثلاً، الذي يكون في هذه الورقة ـ وبعبارةٍ أُخرى: الوجود الخارجيّ للبياض، والذي يُطلق عليه فرد البياض أو شخص البياض ـ إذا لوحظ في نفسه، ولم تتمَّ مقايسته مع فرد أو شخص آخر من البياض كالقطعة من العاج، لم يكن شديداً ولا ضعيفاً، بل فقط مصداقاً لماهية البياض؛ أي بياضٌ وفقط. وكذلك كلّ فرد أو شخص آخر من البياض إذا لُوحظ بهذا النحو كان كذلك، من هذه

= الوصفين الإضافيين المذكورين مع فردٍ آخر متَّصف بوصفٍ إضافيّ آخر. إذاً الفرد من حيث كونه فرداً تتمُّ مقايسته مع اتِّصافه بالوصف المذكور؛ وبعبارةٍ أُخرى: واقعيّة ووجود الفرد موجب للاتِّصاف بالأوصاف المذكورة مقايسة مع واقعيَّة ووجود فرد آخر: «فمعنى المقولة إذن إنّما يتقدّم الأنواع ويتأخّر عنها لا لنفسه، بل لمعنى يُضاف إليه فيه التقديم والتأخير وهو الوجود» (المصدر نفسه، 76). إذاً مثل البياض، الذي هو ماهيَّة، يَتَّصف بنفسه في فرد بالشدّة وفي فرد آخر بالضعف، حيث تتمّ مقايسة وجود هذين الفردين إلى بعضهما البعض؛ أي أنَّ ما به الاشتراك بين الشديد والضعيف هو ماهيَّة البياض وما به الامتياز بينهما وجود البياض من حيث مقايسة فرد إلى فرد آخر؛ أي أنَّ ما به الامتياز هو الوجود المُضاف للماهيَّة.

(1) المقصود من وجود الحقيقة وجود الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء لا مفهومه. والعلَّة في أنَّ الواقعيّة الخارجيّة للشيء بالنسبة لماهيّته هي أمر عرَضي لا ذاتيّ تَرجع إلى أنَّ الواقعيَّة المذكورة هي ملاك حمل مفهوم الموجود بحمل هو هو على الماهيّة، ومن الواضح أنَّ مفهوم موجود بالنسبة لماهيَّة الشيء عرَضي لا ذاتيّ، لأنّ كلَّ مفهوم يقبل الحمل على الموضوع بحمل هو هو، ولم يكن عين ماهيَّة الموضوع أو جنسه وفصله كان أمراً عرَضيّاً.

الحيثية لا فرق بين الأفراد وبعبارة أدقّ، يقال: إنّه بهذا الاعتبار لا معنى للتمايز والتعدد والتكثر. وهو بالتالي شيء غير معقول، سواء كان التمايز تشكيكيّاً أم غير تشكيكي. فهذا الاعتبار أو الحيثيّة هو نفس الخصوصيّة الموجودة في الواقعيّة والتي هي ملاك صدق المفهوم الماهويّ على تلك الواقعيّة وملاك كون الواقعيّة فرداً للمفهوم الماهويّ، واصطلاحاً ملاك الحدّ النوعيّ. وأمّا لو لوحظت الواقعيّة المذكورة، أي بياض هذه الورقة، من حيث كونها هويّة شخصيّة، مع واقعيّةٍ أُخرى من نفس النوع، كبياض قطعة من العاج، من حيث كونها هويّة شخصيّته كذلك ـ أو لو تمّت مقايستهما معاً مع هويّة شخصيّة ثالثة ـ ففي هذا الفرض سوف تتّصف إحداهما بالشدّة والأُخرى بالضعف، ومن حيث هذه الجهة يكون بينهما تفاضلٌ وتشكيك. وهذا الأمر يُمكن التعبير عنه ببيانٍ آخر فيُقال: إنّ الكمال والنقص والشدّة والضعف، وباختصار التفاضل والتشكيك إنما يتصف في حدّ كل فرد من الأفراد[1]، أي في وجود الفرد من حيث هويّته

---

(1) «بعض الأفراد في حدّ فرديته يكون أشدّ من فردٍ آخر كذلك [أي في حدّ فرديَّته»، (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 1072). «هذا [أي الاختلاف بالشدّة والضعف] لا يُتصوّر عند المشائين إلّا بأنْ يَدخل في حدود الأفراد شيء زائد على المفهوم المُشترك داخل في كماليّة بعض الأفراد ونقصها»، (المصدر نفسه، ج 1، ص 325). ويَستخدم أحياناً بدل عبارة الحدّ الفردي، حد التعيّن الفردي، أو حد الهويّة الفرديّة، أو الهويّة الفرديّة أيضاً: «إنَّهما [أي المقدارين الزائد والناقص] في حد التعيّن الفردي، اختلفا... وهو يَستتبع كون الفردين في حدّ هويّتهما الفرديتين بحيث إذا اعتبرا مقيسَي أحدهما إلى الآخر، كانت هناك زيادة بحسب الهويّة الفرديّة... لا بحسب نفس جوهر الطبيعة» (**مصنفات الميرداماد**، ج 1، يص 139). وأحياناً يَستبدل ذلك بعبارة الوجود الخاص للماهيّة: «إنَّ سواداً لا يكون في مفهوم السواديَّة أشدّ أو أزيد من سواد آخر ولا أضعف منه فيها ولكن يكون سواداً في نفس وجوده الخاص أشد أو أزيد من سواد آخر أضعف أو=

الشخصيّة المغايرة لوجود فرد آخر. والحاصل أنّ رأي **ابن سينا** هو أنّ ما به الاشتراك بين الأفراد المُتفاضلة من حيث كونها مُتفاضلة هو الماهيّة، وما به الامتياز من الجهة المذكورة حقيقة وجوداتها الخارجية؛ وبعبارةٍ أُخرى: ما به الاشتراك هو الخصوصيّة الواقعيّة للأفراد والتي تكون ملاك صدق الماهيّة عليها، وما به الامتياز هو الخصوصيّة الواقعيّة للأفراد التي تكون ملاك تشخّصها والتمايز فيما بينها، وبعبارةٍ ثالثةٍ: ما به الاشتراك بينها هو نفس وجودها من حيث هو في نفسه[1]، وما به الامتياز هو نفس وجود كلٍّ واحدٍ منها من حيث هو تشخّص مضافاً إلى سائر الأفراد التي يغايرها:

«هذا [أي الاختلاف بالشدة والضعف] لا يُتصوّر عند المشّائين

= أنقص منه». (**تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1072) وأحياناً يتمُّ التمييز بينهما باستخدام الحد النوعي مع قيد «المطلق» أو قيد «المخصص»: «إذا قيل: هذا أشد سواداً من ذلك فليس يعني السواد المطلق، فإنَّهما في حد السواد واحد... بل معناه أنَّ هذا في سواده المُخصَّص أشدُّ من ذلك في سواده المُخصَّص» (**التعليقات**، ص 46).

(1) «بعض هذه عوارض خاصّة للكميّة، كالطول والقصر الذي بالقياس [أي الزيادة والنقصان]، مثل ما يقال: إنّ هذا الخط الطويل [أي زائد] والآخر ليس بطويل، بل قصير، وإن كان كل خط طويلاً في نفسه بمعنى آخر [أي] من حيث له بُعد واحد»، (**الشفاء، المنطق**، ج 1، المقولات، ص 130). وتستبدل مفردة «في نفسه» أحياناً بمفردة «بلا إضافة» فيقال: «واعلم أنّ الكثير بلا إضافة [أي لا بالقياس إلى القليل] هو العدد والكثير بالإضافة [إلى القليل] عرَض في العدد وكذلك القول في ما يُشابه ذلك». (المصدر نفسه، ص 132). وأحياناً يُستبدل ذلك بكلمة «مُطلق» فيقال: «أمّا الكون [الذي هو] فوق مطلقاً أو [هو] تحت مطلقاً... فلا يقبل ذلك أشدّ وأضعف» (المصدر نفسه، ص 320). وأخيراً يُستخدم أحياناً بدل ذلك مُفردة «حق» فيُقال: «فإنّ السواد الحق لا يقبل أشد وأضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء، هو بياض بالقياس إلى آخر، وكلُّ جزء من السواد يُفرَض، فلا يقبل الأشدّ والأضعف في حقِّ نفسه» (المصدر نفسه).

إلا بأن يدخل في حدود الأفراد شيءٌ زائدٌ على المفهوم المُشترك داخلٌ في كماليّة بعض الأفراد ونقصها»[1]و[2].

(1) انظر حول رأي ابن سينا: **الشفاء، المنطق**، ج 1، المقولات، ص 74 إلى 76، 93، 130، 132، 142، 230. التعليقات، ص 31، 26، 46، 108. التحصيل، ص 281، 359، 361، 362، 413، و441؛ **مصنفات الميرداماد**، ج 1، ص 139؛ **الأسفار**، ج 4، ص 21؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 164 وطبعة مركز دانشگاهي، ص 134؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 82؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 130، 498، 499؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 1071، 1072؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 233؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، الفصل السابع.

(2) (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 325)؛ حيث كان ابن سينا يرى أنه لما كان قِوَام بعض الصفات كالكمال والنقص، الشدّة والضعف، الزيادة والنقصان، الكثرة والقلّة والتقدّم والتأخّر إنما هو بالقياس، كانت هذه الصفات من مقولة الإضافة، وهو نوع من العرَض الذي يَعرض على سائر المقولات، ولكن لا وجود له يُغاير وجود معروضه بنحوٍ يَكون للبياض وجود يُغاير وجود الجسم. وطبقاً لتعبير صدر المتألّهين: (ها هنا شيء يَجب التنبيه عليه وهو أنّ هذه الكماليَّة والنقص الواقعين في الكمّ والشدّة والضعف اللذين في الكيف، كما سيأتي، أمور واقعة عند هؤلاء بمجرّد مُقايسة أفراد الكمّ بعضها إلى بعض أو أفراد الكيف بعضها إلى بعض، **فهي** اختلافات واقعة في نفس الإضافات عندهم» (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 499). ولو أردنا بملاحظة هذا الأمر بيان مدّعى ابن سينا من التشكيك في العرَضي بدقة، فلا بدَّ لنا من القول بأنَّ بعض الصفات كالتقدّم والتأخّر، الشدّة والضعف، الزيادة والنقصان، الكثرة والقلَّة، الكمال والنقص وأمثالها هي من مقولة الإضافة، وهي نوع من العرَض يعرُض على أفراد ومصاديق سائر المقولات، كالكمّ والكيف وأمثالِ ذلك، ونتيجة ذلك أنْ تكون الأفراد المذكور لجهة كونها معروضاً لهذه الإضافات متقدِّمة ومتأخِّرة، شديدة وضعيفة، زائدة وناقصة، كثيرة وقليلة، ناقصة وكاملة والخلاصة تكون مُتفاضلة، كما أنَّ البياض، الذي هو نوع من العرض يعرض الجسم ويُطلق على الجسم من حيث كونه معروضاً لهذا العرض الأبيض. مع اختلاف يرجع، **أولاً**، إلى أنّ الجسم حتّى يكون مَعروضاً للبياض ويُوصف بأنَّه أبيض، لا يَتوقّف على مقايسته مع=

وهنا يأتي اعتراض **شيخ الإشراق** على **ابن سينا**، والذي مفاده أنّ التفاضلَ نوعٌ من التشكيك، ويُشترط في التشكيك أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الأفراد نحو واحد من الحقيقة، مع أنّه بناء لنظريّة **ابن سينا**، سوف يكون ما به الاشتراك ماهيّة تلك الأفراد وما به الامتياز الحقيقة غير الماهويّة، كالوجود المُضاف للأفراد. والجواب الذي يُمكن أن يُجيب به **ابن سينا** على هذا الاعتراض هو أنّ التغاير بين وجود الشيء وماهيّته هو في الذهن فقط، وأمّا بحسب الخارج فهما متّحدان، ولا تغاير ولا تعدّد بينهما على الإطلاق، لأنّ نفس حقيقة وجود الشيء وواقعيّته الخارجيّة هي مصداقٌ حقيقيّ للماهيّة لا أنّ لماهيته مصداقاً مغايراً لوجوده، وشرطُ التشكيك وحدة ما به الاشتراك وما به الامتياز في الخارج لا في الذهن، إذاً شرطُ التشكيك متحقِّق؛ وبعبارةٍ أُخرى: لا تغاير بحسب الخارج، بين الخصوصيّة الموجودة في الواقعيّة والتي هي ملاك صدق الماهيّة،

= جسم آخر وأمّا بسبب خصوصيّة مقولة الإضافة، فاللازم مثلاً لفردٍ من مقولة الكيفيّة كالسواد، الذي كان معروضاً للشدة فيُوصف بأنه شديد، أن تتمّ مقايسته إلى سواد آخر، من حيث ما يشتمل عليه من حقيقة بخصوصها، أي من حيث اشتماله على حقيقة السواد بخصوصها. ففي مثل هذه المقايسة فقط، يكون السواد الأوّل مَعروضاً للشدة، والسواد الثاني مَعروضاً للضعف، ويكون الأوّل شديداً بالنسبة إلى الثاني، والثاني ضعيفاً بالنسبة إلى الأوّل .**وثانياً**، إلى أنه في البياض والجسم، يكون للعارض وجودٌ مغايرٌ للمعروض؛ أي البياض والجسم في الخارج واقعيّتان مُتغايرتان، وذلك خلافاً للشدّة والسواد فإنَّ العارض لا وجود له مُغايراً لوجود المعروض؛ أي ليس الأمر بنحو تكون شدّة السواد مُغايرة لواقعيَّة السواد وهكذا. إذاً فما به الاشتراك بين الفرد الشديد والفرد الضعيف من السواد هو نفس حقيقة السواد الذي هو ماهيّته، ومن مقولة الكيف، والتفاوت بينهما يرجع إلى الإضافات العَارضة عليهما؛ أنه ينشأ من الشدة والضعف، وهما في نفسهما مختلفان.

وبين الخصوصيّة التي هي ملاك تشخّص الأفراد وتمايزها عن سائر الواقعيّات، بنحو تكون كل واقعيّة خارجيّة مركّبة من واقعيّتين أُخريين. وبعبارةٍ ثالثةٍ: الوجود الخارجيّ للشيء متى لُوحظ في نفسه لا يُغاير الوجود الخارجيّ له عندما يُلحظ بما هو متشخّص ومضافاً إلى سائر الأفراد. نعم، تتمايز هذه الحيثيات عن بعضها وتتغاير في الذهن، ولكنّ صِرفَ التمايز والتغاير الذهنيّ بين ما به الاشتراك وما به الامتياز، لا يتنافى مع التشكيك.

تتمة جواب ابن سينا

قام أتباع ابن سينا وفي خضمّ دفاعهم عن الإشكالات الأُخرى التي وجِّهت إليه، بإكمال نظريّته في التشكيك العرَضيّ، وتوصّلوا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ التفاضل والتشكيك هو في مصاديق المفاهيم التي نعبّر عنها بصيَغ المُشتقّ، كالأبيض والحارّ والنوارنيّ والمُمتدّ وأمثال ذلك، وهي مفاهيم تحكي عن أنّ الشيء، والذي يُطلق عليه عنوان الذات، له نوع ارتباط مع أمرٍ آخر يُطلق عليه عنوان المبدَأ؛ أي أن مصداق هذه المفاهيم هي الذات من حيث لها نوع ارتباط مع مبدأ، لا الذات في نفسها ولا المبدَأ في نفسه ولا نفس النسبة بقطع النظر عن المبدأ والذات. وذلك:

1 ـ لأنّ الكمال والنقص والشدّة والضعف والزيادة والنقصان، وباختصار، التفاضل والتشكيك، هي من عوارض وحالات أنواع الكيفيّات والكميّات.

2 ـ أنّ الكيفيّات والكميّات أمور عرضيّة.

3 ـ أنّ العرض لا وجود له في نفسه، بل وجوده للموضوع بنحوٍ يكون موضوع العرض هو الذي يُوصف به، وكذلك موضوع العرض، من حيث كونه معروضاً للعرض موصوفاً بعوارض

وحالات العرض كالحركة والسكون ونحو ذلك لا أن نفس العرض هو الموصوف بذلك؛ فمثلاً حدوث البياض عقلاً بمعنى بياض الجسم الذي يكون موضوعاً له، وكذلك تحقّق الحركة في البياض عقلاً إنما هو بمعنى أنّ الجسم يتحرّك في البياض، لا بمعنى أنّ البياض بنفسه متحرّك[1]. ومن الواضح أنّ النتيجة المترتِّبة على هذه المقدّمات الثلاث ليست سوى أنّ موضوع الكيفيّات والكميّات، من حيث كونه معروضاً لها، وبمقايستها إلى بعضها البعض، هو الذي يتصف بالكمال والنقص والشدّة والضعف والزيادة والنقصان، أو بالتفاضل والتشكيك لا أنها هي المتصفة بذلك موجَزة فتحقق؛ إذاً فتحقُّق الشدّة والضعف والتفاضل والتشكيك في البياض بالنحو الذي أوضحه **ابن سينا**، لا يُمكن أن يكون عقلاً إلّا بمعنى (أنّ هذا الجسم بالقياس إلى الجسم الآخر، بلحاظ بياضه إمّا أن يكون شديداً أو ضعيفاً وفي النتيجة هذان الجسمان من جهة البياض مُتفاضلين ومشككين).

4 ـ المفاهيم المشتقّة هي التي تحكي عن ذات لها نوع ارتباط مع المبدَأ. ومعنى هذا الكلام، أنّ المفاهيم المشتقّة من موضوع العرض تكون حاكيةً من حيث كونها معروضة للعرض؛ وبعبارةٍ أُخرى: موضوع العرض من حيث كونه معروض العرض، هو كذلك مصداق مفهوم المشتقّ؛ فالجسم مثلاً من حيث كونه معروضاً للبياض، هو مصداق لمفهوم الأبيض، ومن حيث كونه معروضاً للحرارة والامتداد هو مصداق للحارّ

(1) لمزيد توضيحٍ حول خاصيَّة هذه الأعراض، انظر: **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 163 إلى 165، الفرض الرابع عشر.

والمُمتدّ وهكذا. والنتيجة التي نصل إليها من خلال هذه المقدّمات الأربع هي أنّنا بدل القول «موضوع البياض في بياضه» نقول: «البياض في بياضه»، أو باختصار يُمكننا استخدام مفردة أبيض فنقول: الأبيض شديدٌ في بياضه أو ضعيفٌ أو مُتفاضل أو مشكِّك، أو يُمكننا أن نقول: الشدّة والضعف والتفاضل والتشكيك في الأبيض لا في البياض. وكذلك سائر أنواع الكيفيّات والكميّات. وباختصار يكون التفاضل والتشكيك في مصداق المُشتقّات لا في الأعراض:

«لا تشكيك إلّا في المُشتقّ عن العوارض المُختلفة بالتماميّة والنقصيّة في حدّ هويّتها المُتخصِّصة [أي الفرديّة]، لا في سنخ ماهيّتها المُرسلة بالقياس إلى معروضاتها التي هي أفراد بالعرض للمشتقّ»[1].

وخلاصة الكلام أنّ **ابن سينا** عندما تحدّث، في معرض توجيهه للتفاضل في العرض، عن التشكيك في العرَضيّ، إنما قصد أنّ نفس العرض مُتفاضل ومشكِّك، ولكن لا في الماهيّة ولا في حدّه النوعيّ، بل في الوجود المُضاف إلى الأفراد وفي حدودها الفرديّة. ولكنّ أتباع **ابن سينا** عندما تعرّضوا للكلام عن التشكيك في العرضيّ فقد قصدوا أن العرَضيّ (أي مصداق مفهوم المُشتقّ) مُتفاضلٌ ومشكّك؛ وبعبارةٍ أُخرى: موضوع العرض من حيث كونه ذا عرض مُتفاضل ومشكّك، فالأجسام البيضاء من حيث كونها بيضاء ومن

---

(1) **مصنّفات الميرداماد**، ج 1، ص 143، وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 427 إلى 430، 435، 436؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 303، 304؛ **شوارق الإلهام**، ص 407، 408 .**نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 168 إلى 170.

حيث كونها مصداقاً لمفهوم البياض العرضي هي مُتفاضلة ومشكِّكة، لا أنّ أفراد الجسم من حيث كونها مصداقاً لماهيّة الجسم هي مُتفاضلة ومشكِّكة، أو أنّ أفراد البياض من حيث كونها مصداقاً لماهية البياض هي كذلك[1].

«وهو [أي البياض] ليس بمشكِّك، بل المشكِّك إنّما هو مثل الأبيض، ولا يَجب مساواته بالنسبة إلى أفراد البياض ولا أفراد موضوعه، إذ ليس هو ذاتيّاً لشيء منهما [فلا يستلزم التشكيك في الذاتيّ]»[2].

---

(1) التفسير الذي نقلناه عن أتباع ابن سينا فيما يرجع إلى التشكيك في العرَضي هو التفسير المشهور للتشكيك في العرَضي. ولكن ثمَّةَ تفسير آخر للتشكيك في العرَضي غير مشهور. وهذا التفسير هو للخواجة وقد دافع عن التفتازاني وبيّنه بشكل جيد. وفي هذا التفسير نفيٌ أيضاً للتشكيك في الذاتيّ وإثبات للتشكيك في العرَضي، ولكن خلافاً للتفسير المشهور حيث كان كلٌّ من البياض، السواد، الحرارة، النور والامتداد مفاهيم ذاتيَّة وماهويّة، في هذا التفسير تكون هذه المفاهيم عرَضية (وطبعاً تكون ماهيَّات أفراد البياض والسواد وسائر الأفراد المُتفاضلة كيفيَّات وكميَّات غير معروفة ولا اسم لها). ونتيجة ذلك، وخلافاً للتفسير المشهور، التي يكون التفاضل فيها في الأبيض والأسود والحار والنوراني والمُمتد ومصاديق سائر المشتقات، يكون التفاضل في هذا التفسير في نفس البياض والسواد، الحرارة، النور والامتداد وأمثال ذلك. مع الالتفات إلى أنَّ شيخ الإشراق يرى أنَّ البياض مثلاً ماهيّة نوعيّة لأفراده ومصاديقه. وطبقاً لرأي ابن سينا والتفسير المشهور يكون البياض جنساً لها، وطبقاً لهذا التفسير يكون البياض بالنسبة لهذه الأفراد أمراً عرَضياً، لا ماهيّة نوعيّة ولا جنساً. انظر، ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 34، 35؛ **شرح المقاصد**، ج 2، ص 252، 253؛ القوشجي، **شرح تجريد العقائد**، ص 240، 241؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، الفصل السادس، ص 170 و171، المقايسة بين التفسيرين.

(2) **شوارق الإلهام**، ص 408؛ وفي مجال الاستدلال على التشكيك في العرَضي، وانظر: **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 171 إلى 175.

خلاصة مسألة التشكيك في العرضيّ

يُمكننا تلخيص ما تقدّم من مسائل أعلاه ضمن التالي: يعتقدُ كافّة الفلاسفة السابقين، ـ بمن فيهم المشاؤون ـ بالتالي:

1 ـ إن بعض الماهيّات لها أفراد ومصاديق مُتفاضلة، كما في مثل W1 وW2 كفردين من البياض أحدهما شديدٌ والآخر ضعيفٌ بالنحو المتقدّم في التشكيك في الذاتيّ.

2 ـ إن الأفراد المُتفاضلة المذكورة بينها ما به الاشتراك وهو عبارة عن نفس الموصوف بالتفاضل والكمال والنقص وهو نفس ماهيّة تلك الأفراد، ونتيجة لذلك لا بد أن يكون ما به الاشتراك بين W1 وW2 هو نفس ماهيّة البياض.

3 ـ إن الأفراد المُتفاضلة يوجد بينها ما به الامتياز، ووجودُه في أحدها وعدمُه في الآخر موجبٌ لكمال الأوّل ونقص الثاني، وبهذا يكون بين W1 وW2 ما به الامتياز.

4 ـ إن تحقّق التفاضل بين الأشياء مستلزمٌ للوحدَة السنخيّة بين ما به الامتياز وما به الاشتراك، ولكن ما يذهب إليه **ابن سينا** والفلاسفة المشاؤون هو التالي:

5 ـ التشكيك في الذاتيّ أو الماهيّة مستحيل، وتبعاً لذلك:

6 ـ إنّ ما به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة ليس هو ماهيّتها؛ أي أنّ هذه الأفراد تتشابهُ في حدّها النوعيّ، ولا اختلاف بينها في ذلك، إذاً W1 وW2، وإن كانا من البياض الشديد والبياض الضعيف، ولكنّهما غير مُختلفين في البياض. بل:

7 ـ الأفراد المُتفاضلة يقع الاختلاف بينها في الماهيّة في حدّها الفرديّ ـ الذي يختصُّ به كلّ فردٍ ولا يشترك معه أيُّ فردٍ آخر

ـ بالكمال والنقصان؛ أي أنّ الهويّة الشخصيّة لأحد أفراد الماهيّة، إذا قيست مع الهويّة الشخصيّة ومع وجودِ فردٍ آخر من الماهيّة، تتّصف بالكمال والنقصان؛ فشخص بياض W1 وشخص بياض W2 إذا قورنا ببعضهما يتّصفان بالشدّة والضعف، لا أنهما في نفسيهما يتصفان بذلك.

8 ـ إنّ الحدّ الفرديّ للفرد، وهو عبارة عن هويّته الشخصيّة ووجوده، من حيث كونه مغايراً لوجود سائر الأفراد، هو أمرٌ عرضيٌ بالنسبة إلى ماهيّته سواء كانت ماهيّة جنسيّة أو ماهيّة نوعيّة، ولكنّه بحسب الخارج متّحدٌ مع تلك الماهيّة، وبناء عليه، يكون شرط التشكيك ـ والذي هو وحدة ما به الاشتراك وما به الامتياز ـ متحقّقاً في الخارج.

9 ـ إن الاختلاف في وجود الأفراد وفي هويّتها الشخصية، والتي لها ذاتٌ مُشترَكة، يتحقّقُ في الذهن بالاختلاف في الفصول أو الاختلاف في الأمور العرضيّة. وبناء عليه وطبْقاً للأدلّة التي أقاموها يقولون:

10ـ إنّه من الصحيح أنّ فرداً من البياض قد يكون أشدّ أو أضعفَ بياضاً من الآخر، ولكن ليس ذلك في البياض، بل في الفصول التي تكون عارضةً على البياض، نعم، يكون البياضُ جنساً للأفراد المُتفاضلة. وكذلك يصحُّ أن يكون فردٌ من الكميّات أقلَّ أو أزيد بالنسبة لفردٍ آخر، ولكن ذلك ليس في الكمّ بل في الأمور العارضة على الكمّ وهكذا، إذاً:

11ـ التمايزُ بالكمال والنقص بين الأفراد المُتفاضلة يرجع إلى التمايز في الفصول أو في الأمور العرضيّة، فهو بهذا لا يكون نوعاً رابعاً من التمايز. هذا ما يقوله الفلاسفة المشّاؤون بعد **ابن سينا** وذلك لأنّ:

12ـ الماهيّات التي لها أفراد مُتفاضلة هي أعراض وليست جواهر، ولأنّ:

13ـ الأعراض تُوجد للموضوع ـ وليس لها وجود لنفسها ـ وهذا يستلزم أنْ تكون هي وعوارضها وحالاتها وصفاً للموضوع، بنحو يكون تحقّق البياض بمعنى كون الموضوع أبيض وتحقّق الحركة في البياض بمعنى تحرّك الموضوع في البياض، والنتيجة التي يتمّ التوصّلُ إليها هي التالية:

14ـ الشدّة والضعف في البياض بمعنى كون معروض البياض شديداً أو ضعيفاً في بياضه، وبعبارةٍ أُخرى: بمعنى شدّة وضعف الأبيض في البياض العارض عليه، وبعبارةٍ ثالثةٍ: كون الواقعيّة الخارجيةِ شديدة أو ضعيفة إنما هو من حيث كونها مصداقاً لمفهوم الأبيض العرضيّ. وكذلك الحال في الزيادة والنقصان في الكميّة، فإنّها بمعنى زيادة ونقصان المتكمِّم في الكميّة العارضة عليه، وهذا هو معنى التشكيك في العرضيّ.

الخلاصة

ممّا تقدّم يظهر لنا ـ فيما يرجع إلى مبحث التشكيك قبل **صدر المتألّهين** ـ **أولاً**، أنّ التشكيك لم يكن مطروحاً في كافّة الواقعيّات، بل فقط في باب الكيفيّات والكميّات التي لها أنواعٌ مُتفاضلة، وكحدّ أقصى في الجواهر التي تكون العلاقة بينها علاقة العليّة ـ المعلوليّة الفاعليّة، **وثانياً**، فيما يرتبط بذلك يوجد اتّجاهان: الاتّجاه الإشراقيّ المبنيّ على التشكيك في الذاتيّ أو الماهيّة والاتّجاه المشّائيّ المبنيّ على التشكيك في العرضيّ أو المفهوم.

إجمال جواب صدر المتألّهين

يتبنّى **صدرُ المتألّهين** اتّجاهاً ثالثاً مبنيّاً على أساس القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ويُطلق عليه التشكيك في الوجود. ويذكر **صدر المتألّهين** جوابين منه عن السؤال حول أنّ التمايز والكثرة الحاصلة من التفاضل في الماهيّات، هل هو قسمٌ رابعٌ من التمايز والكثرة أو لا؟ أمّا الجواب الأوّل فهو جوابٌ ابتدائيٌّ وأمّا الثاني فهو جوابٌ نهائيٌّ. وفي كلا الجوابين، يجعل من هذا النوع من التمايز قسماً رابعاً من التمايز، مع اختلاف يرجع إلى التزامه في الجواب الأوّل، مُضافاً إلى التشكيك في الوجود، بالتشكيك في الماهيّة[1]، وحتّى في هذه النظريّة يتجاوز في التفاضل موضوع الكيفيّات والكميّات. وكما سوف نلحظ يطرح نظريّة المُثل الأفلاطونيّة في الجواهر، وذلك بالنحو الذي ذكره أفلاطون دون أيّ تأويل، وهو طريق الحلّ المتبنّى لديه، ولكنّه في جوابه النهائيّ يعدلُ عن هذه النظريّة، ويرى أنّ التشكيك منحصرٌ في حقيقة الوجود، وأمّا في غيره فهو باطل سواء كان ذاتيّاً أو عرضيّاً[2] و[3].

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 427، 428؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 9، 10، 14، 62؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 302.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 37؛ والمصدر نفسه، ج 4، ص 21؛ والمصدر نفسه، ج 6، ص 19 إلى 22؛ **والشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 165، 166، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 135، 136؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 308؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 117، 130 إلى 132، 376، 377؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، 210، 234، 252، 253، 294. **شرح أصول الكافي**، ص 347، 352.

(3) ما ذكرناه من تبنّي صدر المتألّهين بداية لنظريّة التشكيك في الماهيّة، ثم رفضه لها في النهاية اعتمدنا فيه على كلامٍ له يقول فيه: «وأمَّا تفصيل مباحث التشكيك مُستقصًى فقد أوردناه في الأسفار ورجّحنا هناك جانب القول بالأشديَّة بحسب=

وإجمالُ رأيه هو أنّ التشكيك في الوجود، سواء لدى الإشراقيّين أم لدى المشّائين يتحقّق في الفرد والمصداق، أي في الواقعيّة الخارجيّة المُتفاضلة والمشكِّكة أي الكاملة والناقصة، ولكن لا من جهةِ كونها واقعيّة وبما هي هي، بل من جهة أنّها مصداقٌ لمفهوم ذاتيّ أو مصداقٌ لمفهوم عرَضيّ، ولكنّ الصحيح أنّ الواقعيّات الخارجيّة مع قطع النظر عن أنّها مصداقٌ لمفهوم ذاتيّ أو عرَضيّ، هي بالنسبة لبعضها البعض تتّصِف بالكمال والنقصان، أو بعبارةٍ مُختصَرة: هي مُتفاضلة بنفسها وبما هي هي؛ وبعبارةٍ أُخرى: بناء على التشكيك في الذاتيّ أو العرَضيّ، فإن تلك الخصوصيّة الموجودة في الواقعيّة، والتي هي ملاك صدق مفهوم الذاتيّ أو العرضيّ، تختلفُ في الأفراد والمصاديق المُتفاضلة بالكمال والنقصان، وأمّا بناء على التشكيك في الوجود، فالواقعيّات من حيث كونها واقعيّات هي بنفسها وذاتاً كذلك، دون أن يكون للخصوصيّة المذكورة دخالة في هذا الأمر:

«المعاني الكليّة لا تقبل الأشدّ والأضعف...، سواء كانت ذاتيّات للشيء أو عوارض، والوجود بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً»[1].

= الماهيّة [أي التشكيك في الماهيّة] وها هنا نقول هذا التفاوت، كالتفاوت بالأقدميَّة، يرجع إلى أنحاء الوجودات، فللوجود أطوار مختلفة في نفسه والمعاني تابعة لأطواره.. المعاني الكليّة لا تقبل الأشدّ والأضعف، سواء كانت ذاتيّات أو عوارض» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 165، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 135). وباختصار يرى صدر المتألّهين في أوائل **الأسفار** وإلى آخر البحث عن الماهيّة؛ وفي **شرح الهداية الأثيرية**، أنَّ التشكيك يقع في الماهيّة، ويُنكر ذلك في سائر مؤلفاته. ولمزيد توضيح حول هذا انظر، **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، الفصل الخامس.

(1) **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 307.

يسعى **صدر المتألّهين** من خلال هذه النظريّة، للقيام بدور الحَكَم بين رأي الإشراقيّين والمشّائين حول الأمور المُتفاضلة، ليصل إلى نوعٍ من الجمع بينهما. وذلك لأنّه من جهةٍ يرى أنّ التشكيك بمنزلة طريق رابعٍ لحصول التمايز والكثرة، ولكنّه وخلافاً **لشيخ الإشراق**، يخصّ ذلك بالواقعيّات الخارجيّة بما هي هي، ولا يرى دخالة في ذلك للخصوصيّة الموجودة في الواقعيّات والتي هي ملاك صدق الماهيّة عليها، وبهذا يُخرج الماهيّات عن أن يقع فيها التشكيك. ومن جهةٍ أُخرى، يرى انحصار أنواع التمييز في الثلاثة المشهورة، كالمشّائين ولكنّه وخلافاً لهم يخصّ ذلك بالماهيّات في وجودها الذهنيّ ولا يرى شمولها للواقعيّات الخارجيّة[1]، وذلك لأنّه بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، لا تكون الواقعيّات الخارجيّة من سنخ الماهيّة، حتّى تكون مشمولةً لهذا النحو من الكثرة.

تفصيل جواب صدر المتألّهين

لا بدّ وقبل الدخول في تفصيل جواب **صدر المتألّهين** من أن نبيّن كيف توصّل **صدر المتألّهين** إلى التشكيك في الوجود. ولا بدّ لأجل تقديم جواب صحيحٍ عن هذا السؤال من أنْ نُدركَ أنّ الذهن يخطو ثلاث خطوات في توجيهه الفلسفيّ لهذا التفاضل في الماهيّات: ففي الخطوة الأولى، يتّجه ناحية التشكيك في الماهيّة. ثم في الخطوة الثانية نحو التشكيك في العرضيّات، وختاماً لا مفرّ له من أنْ يتّجِه في خطوته الثالثة نحو التشكيك في الوجود. نعم، من الواضح أنّ المراد من هذا الترتيب مجرّد ترتيب منطقيّ في معالجة المسألة، أي أنّ مواجهة مُشكلة التفاضل تُوجب منطقيّاً وقبل

(1) انظر: **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 927، 928.

أيّ شيء أن يأتي على ذهن الفيلسوف التشكيك في الماهيّة، فإنْ لم يجده مقبولاً، انتقل إلى التشكيك في العرَضيّ، فإن لم يجده مرضياً انتقل إلى التشكيك في الوجود. وعلى أيّ حال، فإنّ النظر في ما تقدّم من توضيحات، سرتبط برأي الإشراقييّن والمشّائين، يوصلنا إلى أنّ المقدّمتين اللتين سوف نأتي على ذكرهما، وهما محل قبولٍ من كافّة الفلاسفة السابقين، كان لهما دورٌ مصيريّ في نظريّة الإشراقيين، وأدّتا إلى وقوع نظريّة المشائين في الإشكال؛ أي أنّهما من المقدّمات التي تُشكّل مفاتيح لهذا البحث.

المقدّمة الأولى: يعتقدُ كافة الفلاسفة ومنهم **صدر المتألّهين**، أنّ ما به الامتياز بين الأمور المُتفاضلة، لا بدّ وأن يكون عين ما به الاشتراك بينهما؛ أي أن نفس الحقيقة هي التي تتّصِف بالكمال والنقصان والتفاضل.

المقدّمة الثانية: يعتقد الفلاسفة السابقون، أنّ ما به الاشتراك بين الأفراد المُتفاضلة نفس ماهيّات هذه الأفراد.

وعلى أساس هاتين المقدّمتين، فما هي الخطوة الأولى التي تخطر في الذهن؟ الجواب عن ذلك واضح:

الخطوة الأولى: هي التشكيك في الماهيّة بالالتزام بأنّ ما به الامتياز هو الماهيّة أيضاً، لأنّه - بناء على ما هو المفروض - لدينا واقعيّات مُتفاضلة ذات ماهيّة واحدة تُوصف بالتفاضل وهي أيضاً ما به الاشتراك بينها، والمفروض أنّ ما به الامتياز بين الأمور المُتفاضلة هو نفس الحقيقة التي يكون بها الاشتراك. إذاً ماهيّة الأفراد المُتفاضلة هي ما به الامتياز أيضاً؛ أي أن تلك الخصوصيّة في الفرد والتي هي ملاك صدق المفهوم الماهويّ، كملاك البياض مثلاً، لا تكون في كافّة أفراد الماهيّة متشابهة ولا تصدق عليها بنحو

واحد، بل هي مختلفة فيها، بنحو يكون ثمّة فرد يشتمل على نسبةٍ أزيد من الفرد الآخر. وهذه النتيجة هي في الواقع نفس التشكيك في الماهيّة.

يكتفي **شيخ الإشراق** في دفاعه عن التشكيك في الماهيّة والبناء عليها بهذه الخطوة. ولكنّ **ابن سينا** وأتباعه و**صدر المتألّهين** أيضاً، لم يقتنعوا بهذه الخطوة. لأنّه وطبقاً لما استدلّوا به على نفي التشكيك في الماهيّة، لا يُمكن أن تكون الخصوصيّة المذكورة هي المتفاوتة بالنقص والكمال، أي من غير المُمكن أن تكون ماهيّة الأفراد المُتفاضلة مناطاً للتمييز بينها، وأن تكون هي ما به الامتياز[1]

(1) «لا تفاوتَ بين أفراد المعنى الواحد أو الماهيّة الواحدة في نفس المعنى والماهيّة» (**شرح أصول الكافي**، ص 352). والمقصود من القول بأنّ أفراد المعنى أو الماهيّة الواحدة لا تفاوت بينها في نفس ذلك المعنى أو تلك الماهيّة، أنّ تلك الخصوصيّة في الواقعيّة التي تكون ملاك صدق المعنى أو الماهيّة لا يُمكن أن تختلف بين الأفراد بالكمال والنقصان بنحو تكون تلك الخصوصيّة هي ملاك التمايز والتعدُّد بين الأفراد؛ وبعبارةٍ أُخرى: من غير المُمكن أن تكون الأفراد من الماهيّة بذاتها وبقطع النظر عن كافّة الأغيار، مُتمايزة ومُتكثّرة: «المُراد من معنى السواد [أي المراد من نفس المعنى والماهيّة] إنَّما هو حقيقة الفرديّة» (**الأسفار**، ج 1، ص 340، تعليقة النوري). وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا المعنى في موارد متعددة، منها: **الأسفار**، ج 4، ص 269؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 165 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 135. **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 304؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 210، 236، 252 و253. ولمزيد توضيح حول مقولة أن تلك الخصوصية من الواقعية التي تكون ملاك صدق الماهيّة لا يُمكن أن تكون هي ملاك التمايز والكثرة، وأنَّ التمايز والكثرة فيها يُؤدّي إلى التشكيك في الماهيّة بما هي هي انظر، **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 124 إلى 130، الحكم النهائي حول طريق تحليل الفرد بالذات.

بينها، بل هي فقط ما به الاشتراك. إذاً ما هو الشيء الذي به الامتياز؟ يتجّه الفلاسفة المشّاؤون ناحية الخطوة الثانية في الجواب عن هذا السؤال:

الخطوة الثانية: التشكيك في العرَضيّ، وهو الذي يكون ما به الامتياز في الوجود: وذلك كما تقدّم توضيحه في نظريّة **ابن سينا**، فإنّ ما به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة هو ماهيّة الوجود المُضاف إلى هذه الأفراد؛ أي نفس واقعيّتها الخارجيّة عندما تتمّ مقايستها مع واقعيّة خارجيّةٍ أُخرى، فنفس تعيّن وتشخّص وفرديّة الفرد في حدّ ذاته أمرٌ متعدِّدٌ ومتكثِّر، فإذاً من وجهة نظر الفلاسفة المشّائين، وكذلك الرأي النهائيّ **لصدر المتألّهين**، لا تكون الماهيّة هي ما به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة بل الوجود.

ولم يتقدّم الفلاسفة المشّاؤون خطوة أزيَد من ذلك. ولذا كانوا من القائلين بتباين الحقائق الوجوديّة، لأنّه وطبقاً لنظريّتهم فإنّ وجود الأشياء هو فقط مناطُ تمايزها وكثرتها، لا أنه مناطٌ لاشتراكها كذلك. فالحقائق الوجوديّة بما هي حقائق وجوديّة وبما هي هي ليس بينها أيّ نحو من الاشتراك والوحدة، أي أنّها متباينةٌ بتمام ذاتها:

«... المشّائين القائلين بأنّ الوجودات... حقائقُ متخالفة الذوات»[1].

ولكنّ **صدر المتألّهين** وبسبب الإشكالات الواردة على هذه النظريّة، لم يقتنع بهذه الخطوة. ومن الإشكالات التي ذكرها على هذه النظريّة، أنّ ما به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة مغايرٌ نوعاً لما به الاشتراك بينها، وذلك لأنّ ما به الامتياز هو ماهيّتها وما به

---

(1) **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 259.

الاشتراك هو وجودها؛ وبعبارة أدقّ: إنّ ما به الاشتراك هو تلك الحيثيّة من الواقعيّة التي تكون ملاكاً لصدق الماهيّة، وأمّا ما به الامتياز فهو حيثيّة أُخرى هي ملاك الشخصيّة والفرديّة وملاك مغايرتها عن سائر الأشخاص[1].

---

(1) لم يتعرّض صدر المتألّهين في أي كتاب من كتبه لهذا الإشكال صراحة. بل يتعرّض له إشارة وتلويحاً: «يجب أنْ يعلم كلُّ ما هو غير طبيعة الوجود ففيه ماهيّة كليّة ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين أفرادها يرجع إلى نفس الوجودات والهويّات الشخصيّة [أي التمايز التشكيكي بين أفرادها يكون بوجودها؛ يعني أن وجود الشيء يكون ما به الامتياز وهذا إشارة إلى أنَّ ماهيّته تكون ما به الاشتراك وفي مثل هذا الشيء يكون ما به الاشتراك في الأفراد المُتفاضلة غير ما به الامتياز] أمّا التفاوت في الوجود أو الشدة والضعف أو الكمال والنقص، فكلُّ ذلك إنَّما يقع في نفس حقيقة الوجود، فإنّ للوجود حقيقة مُتَّفقة في حصصها وأفرادها... فإنَّ التفاوت في الوجود، كمالاً ونقصاً أو شدّة وضعفاً، إنَّما هو بنفس الوجود، فالاختلاف فيه بنفس ما به الاتّفاق وهذا من خواص حقيقة الوجود». (**تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1072، 1073). وكما يَظهر من هذه العبارة فإنَّ ما يُصرّح به هو أنَّه فقط في حقيقة الوجود ما به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة هي نفس الحقيقة التي تكون ما به الاشتراك؛ أي في غير هذه الحقيقة لا يكون الأمر كذلك. إذاً عندما يكون في الشيء ماهيّة ووجود، ونجعل من الماهيّة بمنزلة ما به الاشتراك بين الأفراد المتفاضلة، فإنّ هذا يَفرض بالضرورة نوعاً من المُغايرة بين ما به الامتياز وما به الاشتراك، وهذا هو الذي يذكره في صدر العبارة تلويحاً. وفي الحقيقة يُشكّل ذيل العبارة قرينة لفهم صدر العبارة، وأنّ ما يُريده ليس سوى هذا الإشكال، وأنّ المُغايرة بين ما به الامتياز وما به الاشتراك تقع متى جعلنا من أمرٍ غير حقيقة الوجود كالماهيّة هو ما به الاشتراك بين الأمور المشكّكة. من هنا يُمكننا الحدس بأنّه في كافّة الموارد التي يتحدّث فيها صدر المتألّهين عن أنَّ ملاك التقدّم والتأخّر والتفاضل بين الماهيّات، وبشكل عام ملاك تغاير وتعدّد الماهيّات ليس سوى وجود تلك الماهيّات لا نفس تلك الماهيّات، فهو مضافاً إلى إشارته إلى إشكال المشّائين على الإشراقيين يتعرّض للإشكال الوارد على نفس المشّائين المبنيّ على مغايرة=

نعم، ذكرنا سابقاً دفاعاً عن رأي **ابن سينا** أنّ هاتين الحيثيّتين متحدّتان بحسب الخارج وليستا متغايرتين، وأمّا الآن ففي بيان هذا الإشكال لا بدّ وأن نلحظَ أنّ الواقعيّة الخارجيّة للفرد وإن كانت، بما هي هي، بسيطة وواحدة، ولا تعدّد فيها ولا كثرة، ولذا يُنظر إلى الحيثيّتن على أنّهما متحدتان في الخارج، ولكن على الرغم من ذلك إذا وضعنا اليد على مناط صدق المفاهيم ونظرنا إلى الواقعيّة الخارجية من هذه الحيثيّة، فسوف نجد أنّها مصداق لهذا المفهوم دون ذاك المفهوم، ولا مفرّ لنا حينئذ إلّا أن نحكم بوجود نوع من المغايرة والكثرة تبعاً للمفاهيم، وأنّ لكلٍّ واحدةٍ منها حُكماً مغايراً لحكم الأُخرى. وعليه، فلو جعلنا رأي **ابن سينا** هو الملاك، فلا بدّ لنا من القول في الماهيّات التي لها أفراد متفاضلة التالي: واقعيّة

= ما به الاشتراك مع ما به الامتياز في الأفراد المُشكِّكة المُتفاضلة: «فالتقدّم والتأخر، إذا وصف بهما الماهيّات، يكون ملاك التقدّم والتأخر غيرها، كالوجود... لأنَّها مفهوم واحدٌ لا تفاضل فيه ولا تعدّد من حيث المعنى والمفهوم... وأمَّا الوجود فالحقّ فيه، كما سبق، أنّه بنفسه حقيقته وذاته يكون متقدّماً ومتأخراً... لأنّ تعدد المعاني والماهيّات إنَّما يكون بالوجود وتعدّد الوجود بنفسه (**الأسفار**، ج 4، ص 268، 269). وانظر في هذا المجال: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 165 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 135؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 307؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، 210، 223، 237، 252، 253. وكذلك في الموارد التي يتعرض فيها لمسألة أن حقيقة الوجود هي عين هوية الشيء، وهي مناط التمايز التفاضلي أو غير التفاضلي وهي مناط التعدّد والكثرة، يُشير أيضاً إلى أمرٍ وهو أنّ ماهيّة الشيء ليست هي عين هويّته. إذاً فإذا كان ما به الاشتراك هو الماهيّة فلا بدّ من القبول بأنّه مغاير لما به الامتياز وهو نفس هويّة الشيء: «إنّ الوجود حقيقة واحدة... وأفرادها الذاتيّة ليست مُتخالفة بالذوات ولا بالهويّات التي هي مُغايرة للذات، بل بالهويّات التي هي عين الذات» (**الأسفار**، ج 1، ص 433).

الفرد باعتبار أنّه مصداقٌ للماهيّة هو ما به الاشتراك وليس ما به الامتياز، وواقعيته باعتبار الوجود الشخصيّ للفرد، هي ما به الامتياز ما به الاشتراك؛ أي أنّ قوام هذه النظريّة إنما يكون بفرض نوعٍ من المغايرة بين ما به الاشتراك وما به الامتياز. وعليه، فهذه الواقعيّة الخارجيّة، وإن كانت فرداً بسيطاً وواحداً، ولكن متى وضعنا اليد على المفهوم ونظرنا إلى الواقعيّة الخارجيّة من حيثيّة أنّها ملاك صدق الماهيّة أو المفهوم، فمن الضروري أنْ نُواجه نوعاً من الكثرة، وأن تكون هناك مغايرة بين ما به الاشتراك وما به الامتياز[1].

التشكيك في الوجود

نعم، إذا كانت واقعيّة الفرد بما هي هي، وبتعبير **صدر المتألّهين** حقيقة وجود الفرد، هي ما به الاشتراك، لا من حيث كونها مصداقاً لمفهوم ذاتيّ أو عرَضيّ، أي لو منعنا من دخالة المفاهيم في التشكيك سواء لناحيةِ ما به الاشتراك أو لناحية ما به الامتياز، ففي هذا الفرض لن نجد نوعاً من الكثرة حتّى الكثرة الفرضيّة المذكورة أيضاً، ونتيجة ذلك نجد أنّ ههنا وحدةً حقيقيّة بين ما به الاشتراك وما به الامتياز، وهي عبارة عن الخطوة الثالثة التي التزم بها **صدر المتألّهين**:

---

(1) «أمّا المعاني الكليّة، أيّما كانت [أي ماهيّة كانت أو غيرها] وأينما كانت [أي بأي نحو فُرض دخالتها في التفاضل والتشكيك] فإنّما يلحقها التقدّم والتأخّر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة» (**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 165، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 135). ولمزيد بيان حول تنافي التشكيك مع أيّ نوع من دخالة المفاهيم انظر: **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 226 إلى 229).

الخطوة الثالثة: التشكيك في الوجود حيث يكون ما به الاشتراك هو الوجود أيضاً، وممّا تقدّم توضيحه آنفاً نصل إلى أنّ **صدر المتألّهين** يقرر مقدّمات ثلاثاً:

1 ـ لا شكّ في وجود واقعيّات مُتفاضلة، كأفراد أنواع الكيفيّات والكميّات.

2 ـ إنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الأفراد المُتفاضلة، من حيث كونها مُتفاضلة، هي بالضرورة حقيقة واحدة؛ أي أنّ نفس الحقيقة التي هي مناط الاختلاف والتفاضل والكمال والنقص في الأشياء المُتفاضلة هي الموصوفة ـ بالضرورة ـ بنحو الحقيقة ـ في الشيئين الكامل والنقص ـ بوصفي الكمال والنقصان، ويستنتج من ذلك أنها موجودة في كلا الفردين وأنها هي ما به الاشتراك بينهما.

3 ـ إنّ ما به الامتياز بين الأمور المُتفاضلة، من حيث كونها مُتفاضلة، هو نفس الواقعيّة الخارجيّة للفرد، بما هي هي وبصرف النظر عن كونها مصداقاً لمفهوم ذاتيّ أو عرَضيّ، وبتعبير **صدر المتألّهين** ما به الامتياز المذكور هو حقيقة وجود الفرد، وبحسب تعبير الفلاسفة المشّائين هو الهويّات الشخصيّة للأفراد المُتفاضلة.

ومن الواضح أنّه بعد اجتماع هذه المقدّمات الثلاث لا يبقى لنا طريق سوى أن نلتزمَ بأنّ ما به الاشتراك في الأمور المُتفاضلة هو نفس الحقيقة الخارجيّة للوجود، كما أنّ ما به الامتياز هو نفس هذه الحقيقة؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الهويّات الشخصيّة للأفراد المُتفاضلة، كما تكون متكثّرة ذاتاً؛ أي كما تتّصف بذاتها بالكمال والنقصان والتقدّم والتأخّر، فإن بينها بمقتضى التفاضل نوعاً من الوحدة والاشتراك:

«فالحقُّ أنّ ما فيه التقدّم في غير الوجود إنّما يكون بواسطة الوجود، وأمّا في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره»[1].

وباختصار، في الخطوة الأولى كانت الماهيّة ملاكاً للاشتراك والوحدة وملاكاً للتمايز أيضاً بمقتضى التشكيك. وفي الخطوة الثانية، كانت الماهيّة هي ملاك الاشتراك والوحدة وحقيقة الوجود هي ملاك التمايز، لأنّه من غير المُمكن أن تكون الماهيّة هي ملاك التمايز والكثرة، وفي الخطوة الثالثة، تكون حقيقة الوجود هي ملاك التمايز، بمقتضى التشكيك، وهي ملاك الاشتراك والوحدة أيضاً، وإلّا فلا يقع تشكيك حقيقي ولا يوجد.

نوع الوحدة التشكيكيّة

من الواضح أنّ الاشتراك في الواقعيّات الخارجيّة بما هي هي، وبصَرف النظر عن أيّ نوع من المفاهيم الذاتيّة أو العرَضيّة التي تقبل الصدق عليها، هو بالضرورة من الاشتراك العينيّ الخارجيّ، لا الاشتراك الذهنيّ المفهوميّ، بمعنى صدق المفهوم الذاتيّ أو العرَضيّ الواحد على واقعيّات متكثِّرة. إذاً في نظريّة التشكيك في الوجود، فإن الواقعيّة الخارجيّة لفردٍ من الماهيّة في عين كونها وبنفسها مغايرة للواقعيّة الخارجيّة لفردٍ آخر منها تشترك معها بنحو اشتراك في الخارج[2]، بمعنى أنّ تمام واقعيّة كلٍّ فردٍ هي ما به الاشتراك مع

---

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 130 و131.

(2) يتعرّض صدر المتألّهين وبعباراتٍ مُختلفة للاشتراك العينيّ بين الحقائق الوجوديّة والواقعيّات الخارجية، ويَستخدم في موارد كثيرة مُفردة اشتراك أو مشترك، من ذلك: **الأسفار**، ج 1، ص 113، 257؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 18، 60. **الرسائل**، ص 119؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 928؛ **تعليقه بر حكمة**=

فرد آخر، وهي أيضاً بتمامها وبعينها ما به الامتياز عن الفرد الآخر. فتمام واقعيّة الفرد الكامل كاملة، أي أمر موصوف بالكمال، وهي ما به الاشتراك بين الكامل والناقص. وهو بنفسه كذلك كمال الكامل، على نحو يكون ما به الامتياز بين الكامل والناقص. وكذلك الحال في الفرد الناقص فإنّ تمام واقعيّة نفسه ناقصة، أي هي أمر موصوف بالنقص وهي ما به الاشتراك بينه وبين الكامل، وهو نفسه بعينه نقص الناقص وما به الامتياز بين الناقص والكامل[1]. ومن هنا لا معنى لأنْ نفرض أنّه ليس بين الواقعيّة الكاملة والواقعيّة الناقصة أيّ نوعٍ

= **الإشراق**، ص 183، 191، 304؛ **شرح أصول الكافي**، ص 227. وفي موارد يستخدم كلمة «مُتَّفِقَة» من ذلك انظر، **الأسفار**، ج 1، ص 108، 255؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1072؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 33. وفي موارد يستخدم مفردة «اتحاد» أو «متحد» إشارة منه إلى ذلك من ذلك: الأسفار، ج 6، ص 18؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 446؛ **شرح أصول الكافي**، ص 416، 417. ويستخدم في ستة موارد مفردتي «شمل» أو «اشتمال» بدل مفردة «اشتراك». انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 381؛ **المشاعر**، ص 8، 41؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 286؛ **تعليقه بر شفا**، ص 449؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 190. وأحياناً يستخدم مفردة «سارية» بدل ذلك؛ مثلاً في **الأسفار**، ج 6، ص 117. وأحياناً يستخدم عبارة «الوحدة التي تجمع الكل»، كما في الأسفار، ج 6، ص 22. وأخيراً يستخدم أيضاً مفردة «متماثلة» انظر: **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 101 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 79.

(1) «فإنّه [أي إنّ الوجود] بذاته ممّا يتفاوت كمالاً نقصاً تقدّماً وتأخّراً افتقاراً وغنىً، لأنّه بذاته متعيّن فهو بذاته متقدّم وتقدّم ومتأخر وتأخّر، كما أنه بذاته كامل وكمال، وفاضل وفضيلة» (**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 165، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 135). ولمزيد توضيح حول هذا الموضوع وأن معنى النقص والضعف وأمثال ذلك مع أنّها أمور عدميّة أنها عين وجود الناقص والضعيف، انظر، **بدائع الحكم**، ص 59، 60؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 55 إلى 57، حذراً من الوقوع في الاشتباه.

من الوحدة الخارجيّة وأنّ بينهما في الوقت نفسه أمراً عينيّاً هو ما به الاشتراك خارجاً. وبناء عليه، فمن الضروريّ عقلاً أن نُسلّم بحقيقة عينيّة واحدة تتكثر بسبب التفاضل بالكمال والنقص. إذاً مقتضى التشكيك في الوجود أنّه لا بدّ من القول بوجود نوعٍ من الوحدة الخارجيّة العينيّة في كافّة الواقعيّات المُتفاضلة؛ أي لا بدّ من القبول بأنّ الواقعيّة الخارجيّة وحقيقة الوجود هما حقيقة خارجيّة واحدة[1]، تحقّقَ فيها التكثّر عن طريق درجات التكثّر من الكمال والنقص، فجاءت على صورة حقائق وجوديّة مُتكثِّرة:

«إنّ أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق مُتخالفة، بل الوجود حقيقةٌ واحدةٌ، وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكليّة، ذاتيّة كانت أو عرَضيّة، بين أفرادها»[2].

لا شكّ في أنّنا جميعاً نملك تصوّراً واضِحاً عن أنّ الواقعيّات الخارجيّة هي بنفسها متغايرةٌ بعضها مع البعض الآخر، بنحو يكون تمام كلٍّ واحدة منها هو ما به الامتياز عن غيرها. ولكن ما هي الصورة التي لدينا عن أن بين الواقعيّات اشتراكُ ووحدة عينيّة؟ يرى **صدر المتألّهين** أنّ الجواب عن هذا السؤال يختصُّ بالكمّل والعرفاء

---

(1) تعرّضَ صدر المتألّهين في كثير من الموارد للوحدة العينية الحقيقة التشكيكية للوجود، من ذلك انظر، **الأسفار**، ج 1، ص 253، 120، 379، 401، 433؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 18، 22؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 158؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 257؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 95 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 73؛ **رسالة زاد المسافر**، ص 12؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 305.؛**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 449؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 191، 353.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 120.

والراسخين في العلم[1] ـ وذلك كناية عن أنّه مع عدم تحقق الإدراك الشهوديّ والحضوريّ لا يُمكننا أنْ نملك تصوّراً واضحاً عنه ـ نعم، بمقتضى البُرهان، يُمكننا فقط التصديق به. إذاً لا ينبغي أن يُظنّ أنّ المراد من هذه الوحدة، الوحدة الشخصيّة التي تَتنافى مع الكثرة والتي تستلزم أن لا يكون لدينا واقعيّات متكثِّرة في الخارج وأن يكون لدينا شخص واحد وموجود واحد. وكذلك ليس المُراد من ذلك الوحدة الذهنيّة المفهوميّة أيضاً التي تعني مجرّد صدق مفهوم واحد على واقعيّات مُتكثِّرة.

إشارةٌ إلى الاستدلال

يرى **صدر المتألّهين**، أنّ الوحدة المفهوميّة تنشأ في الأساس من الوحدة العينيّة. فإذا لم يكن بين الواقعيات العينية نوعٌ من الاشتراك والوحدة الخارجيّة، فإنّ من غير المُمكن أن تكون مصداقاً لمفهوم واحد. ولهذا السبب، يكون صدْق المفهوم الواحد على الواقعيّات المتعدِّدة والمتكثِّرة دالّاً على وجود نوعٍ من الاشتراك والوحدة الخارجيّة بينها[2]. وأمّا بناء على أصالة الوجود فإنّ المفهوم الواحد للوجود يُمكن حمله على كافّة الواقعيّات الخارجيّة بالحمل الذاتيّ وحمل هو هو. إذاً كافّة الواقعيّات الخارجيّة بينها نوع من الاشتراك

---

(1) انظر، **الأسفار**، ج 1، ص 113، 257، 381؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 22، 117؛ **المشاعر**، ص 8، 46؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 286؛ **الرسائل**، ص 119؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 183، 304؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 205 إلى 208.

(2) انظر، **الأسفار**، ج 1، ص 133، 134؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 60، 62؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 88، 89؛ **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 245 إلى 249، 261 إلى 271.

والوحدة الخارجيّة[1]؛ أي أنّ حقيقة واحدة هي التي تملأ عالم الخارج؛ وبعبارةٍ أُخرى: حقيقة الوجود ذاتاً هي حقيقة واحدة. ومن جهةٍ أُخرى، لا يُمكننا إنكار كثرة الموجود في الخارج؛ أي لدينا في الخارج حقائق وجوديّة متكثِّرة مُتغايرة ومُتمايزة ذاتاً، لا أنّها حقيقةٌ شخصيّة دون أي نوع من التكثّر. إذاً حقيقة الوجود هي في ذاتها واحدة وهي متكثِّرة أيضاً، والوحدة والكثرة أمران عينيان، وهذا ما لا يُمكن توجيهه إلّا بالتشكيك في حقيقة الوجود. إذاً كافّة الواقعيّات الخارجيّة والحقائق الوجوديّة مُتمايزة ومتكثِّرة بنحو تشكيكيّ:

«لمّا كانت الوجودات الخاصّة [أي الواقعيّات الخارجيّة والحقائق الوجوديّة] مشترِكة في هذا المفهوم [أي في مفهوم الوجود] ... الذي يكون حكايةً عنها، فلا بدّ أن يكون للجميع اتّفاق في سنخ حقيقة الوجود، ولا بدّ مع ذلك من امتياز بينهما، إمّا بالكمال والنقص [وهو التشكيك التفاضليّ] ... أو بأوصاف زائدة [وهو التشكيك العرَضيّ]»[2].

النظام التشكيكيّ للوجود

بناء على ما تقدّم فالبحث عن التشكيك في الوجود بدأ بالنزاع في الأنواع المُتفاضلة من الكيفيّات والكميّات، وما قاله صدر

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 255؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 86؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 190.

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 86، ولمزيد توضيح حول هذا الاستدلال انظر، **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 304. نظام حكمت صدرائي، تشكيك در وجود، ص 235 إلى 261. ولمزيد توضيح حول سائر الاستدلالات على التشكيك في الوجود انظر: المصدر نفسه، الفصل التاسع.

المتألّهين في إطار هذا النزاع يرجع إلى نفي التشكيك في الذاتيّ ونفي التشكيك في العرَضيّ وإثبات التشكيك في الوجود، بمعنى أنّ التفاضل في أفراد الماهيّة الواحدة مستلزمٌ للتشكيك في حقيقة وجود هذه الأفراد، ومع ذلك لا ينبغي أنْ نصلَ إلى استنتاج أنّ التشكيك في الوجود منحصرٌ بهذه الأفراد وبهذه الماهيّات، وأنّ سائر الواقعيّات خارجةٌ عن ذلك، بل مقتضى الاستدلال المذكور أعلاه أن تكون كافّة الحقائق الوجوديّة والواقعيّات الخارجيّة، من الواجب بالذات إلى الهيولى الأُولى واقعيات مشككة، بنحو لا يُمكن التمايز والتكثّر بينها إلّا عن طريق التشكيك[1]. نعم، لا يعني ذلك أن يكون التشكيك في كافّة الحقائق الخارجيّة بنحو التفاضل، بل نلتزم بالتفصيل، لأنّ ما يمكن تقسيم الموجودات الخارجيّة إليه هو ثلاثة أقسام:

1 ـ الموجودات التي بينها رابطة عليّة ـ معلوليّة فاعليّة. وهذه الموجودات تُشكّل سلسلةً؛ كلُّ حلقةٍ منها ودون استثناء إمّا هي فعلُ الحلقة التي قبلها فقط أو فاعل للحلقة التي بعدها فقط، أو هي فعل الحلقة التي قبلها وفاعل للحلقة التي بعدها. وهذه السلسلة، تنتهي من جهة إلى الواجب بالذات ومن جهةٍ أُخرى إلى الهيولى الأولى، وفي الوسط، وبعد

(1) «إنَّ الوجود حقيقة واحدة في الكلّ مُتفاوتة بالأتمّ والأنقص» (**الأسفار**، ج 7، ص 158). «إنَّ الوجود مع كونه حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الأشياء» (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 449). «مفهومه [أي مفهوم الوجود] أشملَ المفهومات صدقاً وحقيقته أشملَ الحقايق تحققاً وانبساطاً، يعرُض لكلّ شيء، حتّى الأعدام والملكات والإضافات» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 190). وكثير من العبائر التي تدلّ على الاشتراك أو الوحدة الحقيقيّة للوجود تُشير إلى هذا أيضاً.

الواجب بالذات تقع السلسلة الطوليّة للعقول، وبعد السلسلة الطوليّة للعقول تقع الموجودات المثاليّة، وبعد الموجودات المثاليّة تقع الموجودات الماديّة. لأنّ العليّة الفاعليّة تستلزم التفاضل وهو بنفسه مستلزمٌ للتشكيك[1]، وهذه الموجودات مشمولة للتشكيك التفاضلي؛ أي أنّ كلَّ واحدةٍ بالنسبة لما قبلها ناقصةٌ وضعيفةٌ، وبالنسبة لما بعدها كاملةٌ وشديدة، إلى أن نصل من جهة إلى الواجب بالذات وهو ما لا يُمكن فرض ما يكون أكمل منه، ومن جهةٍ أُخرى، إلى الهيولى الأولى التي لا يُتصوّر أنقص منها.

2 ـ الموجودات المُتفاضلة التي لا يوجد بينها علاقة عليّة ـ ومعلوليّة فاعليّة، كبياض هذه الورقة وبياض القطعة الخاصّة من العاج، وبشكل عام الأفراد المُتفاضلة في أنواع الكيفيّات والكميّات. وحال هذه الموجودات أيضاً هو كحال الطائفة السابقة في أنّها مشمولة للتشكيك التفاضليّ.

3 ـ الموجودات التي ليس بينها علاقة العليّة ـ المعلوليّة الفاعليّة، ولا هي مُتفاضلة بنفسها، كما في أفراد نوعٍ واحد من الجوهر، كما في القطرات المتعدِّدة لمقدار من الماء، وهذه الموجودات كما ذكرنا تكون مشمولة للتشكيك ولكن لا التشكيك التفاضليّ المستلزم للكمال والنقص بين الأفراد بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، بل التشكيك العرَضيّ، حيث يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الأمور

(1) «المعلول لا يمكن أن يساوي علّته في رتبة الوجود وإلّا لم يكن أحدهما بالعلّية أولى من الآخر» (**الأسفار**، ج 7، ص 149)، أيضاً المصدر نفسه، ص 158؛ **شرح أصول الكافي**، ص 335، 336.

المتكثرة حقيقةً واحدة دون أن يكون هناك أيّ تفاضل في الواقع[1].

النتيجة

ممّا تقدم توضيحه أعلاه يُمكننا الوصول ـ بناء على التشكيك في الوجود ـ إلى استنتاج مفاده:

1 ـ أن التشكيك في الذهن، أي في دائرة الماهيّات والمفاهيم، أمرٌ لا يُمكن تحقّقه، بل ما هو مُمكنٌ ولا بدّ أن يكون بواحد من الأنواع الثلاثة المشهورة.

2 ـ أن التمايز في الخارج، أي في الحقائق الوجوديّة والواقعيّات، إنّما يكون مُمكناً فقط عن طريق التشكيك، وهو غيرُ ممكنٍ بغير واحد من الأنحاء الثلاثة المشهورة.

«إنّ التفاوت بالأشدّ والأضعف [أي التفاوت بالتشكيك]، إن لم يكن في طبيعة الوجود، فيحتاج إلى مميّزٍ فصليّ أو عرَضيّ، وإن كان في نفس طبيعة الوجود، فما به الاتّفاق عين ما به الامتياز، فلا يحتاج إلى مميِّز آخر»[2]. «وهذا من خواصّ حقيقة الوجود»[3].

3 ـ التمايز التشكيكيّ للحقائق الوجوديّة بعضها عن البعض الآخر في الخارج، ينعكس في الذهن على صورة التمايزات الثلاثة للماهيّات والمفاهيم بعضها عن البعض.

---

(1) انظر أيضاً: **نظام حكمت صدرائي**، تشكيك در وجود، ص 208 إلى 221، دائرة شمول المدعى.

(2) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 294.

(3) **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1072.

«واختلافها [أي اختلاف حقيقة الوجود كمالاً ونقصاً] في ذاتها... هو أصلُ اختلاف الأشياء في الماهيّات ولوازمها وعوارضها»[1].

وبالتدقيق فيما تقدّم يُمكننا ملاحظة أن القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة يُفسح في المجال أمام إمكان مثل هذا التفكيك، وذلك لأنّ ـ وكما تقدّم في الفصل السابق ـ الفلاسفة السابقين قام ظنهم على أنّ الماهيّة وبإفاضة العلّة تكون موجودةً حقيقةً؛ أي أنها بعد الجعل، تكون هي نفس الواقع الخارجيّ، لا أنّها مجرّد تصوير ذهنيّ له، وبتبع ذلك الظنّ والخطأ قاموا بإسراء أحكام الواقعيّة إلى الماهيّة وبالعكس. ومن هنا، يَنسبُ **شيخ الإشراق** التشكيك الذي هو من أحكام الواقعيّات إلى الماهيّة، ظنّاً منه بأنّ حصول التمايز والكثرة في الماهيّة أمرٌ مُمكن عن طريق التشكيك أيضاً، وأمّا المشّائي فقد ذهب إلى العكس حيث يرى أنّ التمايزات الثلاثة هي من أحكام الماهيّات، وعمّمَ ذلك للواقعيّات ظناً منه بأنّ الواقعيّات أيضاً تتمايز بالضرورة وتتكثّر بواحد من هذه الطرق الثلاثة، ولكن **صدر المتألّهين**، وعلى أساس القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يرى الماهيّة مجرّد صورة ذهنيّة للواقعيّات، ولذا يقوم بالفصل بين أحكامهما، ويُرجع التشكيك إلى الواقعيّات في الخارج، وأمّا التمايز بالأنواع الثلاثة فيخصّه بالماهيّات في الذهن وهذه الأنواع الثلاثة هي مجرّد صور ذهنيّة للتمايز التشكيكيّ الخارجيّ؛ أي كما أنّ نفس الماهيّات هي صور ذهنيّة للواقعيّات، فالكثرة فيها، بواحد من الأنحاء الثلاثة، هي أيضاً صورة ذهنيّة للكثرة التشكيكيّة في الواقعيّات.

---

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص500 انظر أيضاً في هذا المجال: **الأسفار**، ج 7، ص 149؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 187؛ **رسالة زاد المسافر**، ص 12.

1 ـ 4 ـ أنحاء وجود الماهيّة

يعتقد **صدر المتألّهين** وخلافاً لسائر الفلاسفة، بأنّ لكلّ ماهيّة نوعيّة، ـ مُضافاً إلى وجودها الخاصّ الذي يُذعن به كافّة الفلاسفة ـ وجوداً أو وجودات جَمعيّة، بنحو يكون لكلِّ وجود من هذه الوجودات وجودٌ في مرتبة خاصّة من مراتب التشكيك؛ أي أنّ هذه الوجودات إنما تقع في طول بعضها البعض، ولا وجود لوجودين منها في عرض واحد أو في مرتبة واحدة:

«قد يكون الشيء موجوداً بوجود يخصّه [أي بوجوده الخاص به] وقد يكون موجوداً بوجود يجمعه وغيره [أي بوجوده الجمعي]»[1].

الوجود الخاص والوجود الجمعيّ

والوجود الخاص للماهيّة ـ وهو الذي يُطلق عليه «الفرد» ـ هو كلّ واقعيّةٍ تكون واجدة لكافّة الكمالات من الأجناس والفصول المأخوذة في الحدِّ التامّ للماهيّة الحاكية عنها، وهي التي يُطلق عليها «الكمالات الجنسيّة والفصليّة»، وتكون في الوقت نفسه فاقدة لأيّ كمالٍ ماهويّ آخر بنحو يسمح بحمل الماهيّة ـ إذا أُخذت بشرط لا ـ عليها، وباختصار، المقصود أن كل واقعيّة هي مصداق للماهيّة بشرط لا؛ فمثلاً، لكلّ واحد منّا وجودٌ خاص من هذا الإنسان. ومن الواضح أنّه من غير المُمكن أن يكون للواقعيّة الواحدة من الوجود الخاص أكثر من ماهيّة، إذاً كون الماهيّات موجودة بالوجود الخاص مُستلزمٌ للكثرة والتفصيل، ومن هنا كان الوجود الخاص

---

(1) **شرح أصول الكافي**، ص 273.

للماهيّة هو ما يُطلق عليه «الوجود التفصيلي» أو «الفرد»[1]. وفي المقابل، المُراد من الوجود الجمعيّ للماهيّة كلّ واقعيّة مضافاً إلى كونها واجدة لكافّة الكمالات الجنسيّة والفصليّة المأخوذة في الحدّ التام للماهيّة، تكون واجدة لكمالات تلك الماهيّة أو الماهيّات الأُخرى أيضاً بنحو لا تكون الماهيّة المذكورة قابلة للحمل على هذه الواقعيات إلّا إذا لُوحظت لابشرط. ومثال ذلك، الوجود الخاص لكلِّ عددٍ هو الوجود الجمعيّ لكافّة الأعداد الأصغر أيضاً. وبهذا اللحاظ نقول: لمّا وصلتنا المائة فالتسعون لدينا أيضاً. وكذلك الوجود الخاص لكلِّ امتدادٍ هو وجود جمعيّ لكلِّ امتداد أصغر وكذلك الحال في اللون الشديد والضعيف وسائر الأمور المُتفاضلة[2].

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الوحدة والبساطة هي شرط في الوجود الجمعيّ[3]، إذاً لا ينبغي الظنّ بأنّ الوجود الجمعيّ للماهيّة

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 186، 267، 272، 273، 301، 334، 335؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 188؛ **تعليقه بر حكمة شفا**، ج 2، ص 1069؛ **شرح أصول الكافي**، ص 273؛ تحقيق عرشي. ولمزيد توضيح حول الوجود الخاص انظر، بدائع الحكم، ص 454 إلى 456.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 72، 73، 328، 329؛ المصدر نفسه، ج 6؛ ص 116، 117، 272؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 148؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 186، الأصل الرابع، وص 188؛ **شرح أصول الكافي**، ص 273، تحقيق عرشي.

(3) «والعجب أنّ مَنشَأ ذلك [أي منشأ كون وجود واحد وجود جميع الأشياء] هي بساطة الوجود وواحديَّته ولو كان مركّباً لم يكن كذلك. فكل ما هو أتمّ بساطة، فهو أكثر جمعية للوجودات» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 364) انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 332، 333، 337؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 280،=

هو نفس الوجود الخاص الذي انضمّت إليه كمالاتٌ أُخرى غير ما هو موجود في الحدّ التام للماهيّة، بنحو يكون هذا الوجود هو مجموع واقعيّاتٍ متكثِّرة ضم بعضها إلى بعض، بل الوجود الجمعيّ هو واقعيّة واحدة هي في عين وحدتها وبساطتها، أي في عين إجمالها بحسب الاصطلاح، يُمكن حمل المفاهيم الكماليّة للماهيّات الأُخرى ـ غير ما هو مأخوذٌ في الحدِّ التامّ للماهيّة ـ عليها بنحو اللابشرط، ولهذا السبب يُطلق على الوجود الجمعيّ تسمية «الوجود الإجماليّ» أيضاً[1]. ومن هنا يُمكننا الحدس أولاً، بأنّ كون الماهيّات موجودةً بالوجود الجمعي لا يستلزم الكثرة والتفصيل، بل يجوز أن تكون الماهيّات الكثيرة موجودة بوجود جمعيّ واحد[2]. وثانياً، الوجود الجمعيّ للماهيّة هو أكمل بالضرورة من وجودها الخاصّ، وهو في السلسلة التشكيكيّة للوجود في مرتبة أعلى؛ وبعبارة **صدر المتألّهين**: الوجود الجمعيّ للماهيّة وجودٌ بنحو أعلى وأشرف، وبعبارةٍ أُخرى: وجود أفضل للماهيّة، أي أن الآثار والكمالات الموجودة في الوجود الخاص للماهيّة، لا تكون بعينها موجودة في الوجود الجمعيّ، بل تكون بنحو أعلى وأشرف وأفضل، وبعبارةٍ أُخرى: إنّ أصلها ومبدَأها يكون هناك[3]. وكمثالٍ على ذلك الوجود الخاص للجسم، فهو الواقعيّة التي تشغل الفضاء، أمّا

= 281؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 98؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 910، 911؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 294، 349، 389.

(1) انظر: الهامش رقم 1 ص247 عدا كتاب بدائع الحكم.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 325؛ الثالث، ص 344، 352؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 294.

(3) «إنّ ذلك النحو من الوجود الصوَري المسلوب عنه النقائص الماديّة وجود على وجه أعلى وأشرف. فإثبات هذه المعاني الجسميّة الماديّة لها من جهة تحقق مبدئها وأصلها فيها» (**الأسفار**، ج 3، ص 303، 304).

الوجود العقليّ أو الإلهيّ للجسم[1]، وهو الوجود الجمعيّ له لا الوجود الخاص، فهو واجد لكمالات الجسم بنحو أفضل، ومن غير المُمكن أن يكون شاغلاً للفضاء، بل هو أصل ومبدَأ هذه الخصوصيّة؛ أعني الواقعيّة التي لو تنزلت لكان لا بد لها وأن تشغل الفضاء:

«إنّ هذه الأنواع المُمكنة إنّما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصّة، بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها، ويترتّب عليها آثارها، وأمّا قبل ذلك فلها الوجود الجمعيّ. وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف»[2].

إشكال وجواب

قد يرد ههنا إشكال، وهو أنّ المقصود من وجود الماهيّة هو تلك الواقعيّة التي تكون منشأ للآثار الذاتيّة التي يُتوقّع صدورها منها، مع أنّ الوجود الأفضل لا يكون منشأ لهذه الآثار، إذاً الوجود الحقيقيّ ليس هو الماهيّة؛ فمثلاً، هذه الورقة التي لدينا هي وجود للجسم، لأنّه وطبقاً لتعريف الجسم، هو جوهر له أبعاد ثلاثة، أي جوهر يشغل الفضاء، وعلى فرض أنّ الواقعيّة المذكورة أي الورقة المفروضة واجدةٌ لمثل هذه الآثار، فهذا يعني أنّها جوهر شاغل للفضاء حقيقة، فإذاً الوجود الحقيقيّ جسم، وأمّا واقعيّة الواجب

---

(1) «إنّ المعنى المسمّى بالجسم له أنحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسّة والعلوّ والدنوّ من لدُن كونه طبيعيّاً إلى كونه عقليّاً. فليَجُز أن يكون في الوجود جسم إلهي» (**شرح أصول الكافي**، ص 273، 274).

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 273.

بالذات، وهو الوجود الأفضل الإلهيّ للجسم، فهو ليس شاغلاً للفضاء، إذاً هو غير واجد لآثار الجسم حقيقة، ولذا لا يكون وجوداً حقيقيّاً للجسم.

والذي يبدو هو أن منشأ هذا الإشكال هو التعبير التالي: «الوجود الجمعيّ للماهيّة في كلّ واقعيّة، مُضافاً إلى كونه واجداً لكافّة الكمالات الجنسيّة والفصليّة المأخوذة في الحدّ التامّ للماهيّة، واجدٌ لكمالات الماهيّة أو الماهيّات الأخرى أيضاً»، إذ التعبير هذا مُوهمٌ لكون معنى الوجود الجمعيّ للماهيّة هو أنه يجمع إلى حدِّه كل الكمالات الذاتيّات للماهيّات الأخرى، بنحو أفضل. وحقيقة الحال أنّ مصداق الوجود الجمعيّ بهذا المعنى، إذا تمّ تصويره بدقّة أفضل، فهو واقعيّات مُمتدّة لها أجزاء ومقاطع بالقوة، بنحو يكون كلّ جزءٍ منها أو مقطع هو منشأ آثار ماهيّة خاصة، مع افتقاده لآثار الماهيّات الأخرى. أمّا الواقعيات الفاقدة للأجزاء بالقوة، فلا. وعلى أيّ حال فحديثنا الآن عن الوجود الجمعيّ الذي لا أجزاء له بالقوّة أيضاً، والذي لا يكون مشمولاً لمثل هذا التصوير.

وعلى أي حال، ومهما كان منشأ هذا الإشكال، فإنّ الجواب يُعلم بملاحظة المراتب التشكيكيّة للوجود. وكما تقدّم فإنّ مبدأ الأثر هو نفس الأثر بالنحو الأفضل؛ أي أنّ أي سنخ من الحقيقة متى كان بالنحو الأفضل والأكمل يكون مبدأ للأثر، وعندما يكون بنحو ناقص يكون هو نفس الأثر. لا أنّ نفس الأثر حقيقةٌ ومبدأ الأثر حقيقةٌ أُخرى مُباينة لها. إذاً مبدَأ الأثر هو نفس الأثر بنحو أفضل وأكمل وكذلك العكس، نفس الأثر هو نفس مبدَأ الأثر بنحو أنقص، لا أنَّ لدينا سنخين متباينين ومتغايرين من الحقيقة. وبناء عليه، يكون الوجود الأفضل للماهيّة هو منشأ آثار نفس الماهيّة ولكن بنحو أفضل وأكمل، لا أنّه يكون فاقداً لتلك الآثار ومنشأ لآثار آخرى. ولذا

كان وجوداً حقيقيّاً وبالذات للماهيّة، لا وجوداً مجازيّاً وبالعرض لها، نعم هو وجودها الأفضل لا وجودها الخاص.

ولمزيد توضيح للموضوع، من المناسب أن نضع أمام نظرنا واقعيّتين لا تكون النسبة بينهما نسبة الكامل والناقص، كما في ملكة الرياضيّات وملكة السباحة، ثم نقايس آثار كلّ منهما؛ أي مثلاً في المعلومات الجزئيّة الرياضيّة، التي هي آثار لملكة الرياضيّات، من الواضح أن ملكة السباحة تفتقد تماماً لذلك السنخ من الحقيقة الموجودة بنحو ما في ملكة الرياضيّات وبنحو آخر في المعلومات الجزئيّة الرياضيّة. ولذا من غير الممكن أن تكون سبباً في استيلاد المعلومات الرياضيّة؛ أي حتّى أمهر السبّاحين لا يُمكنه، وبالاعتماد على ما يملكه من ملكة، من الإجابة عن أبسط الأسئلة الرياضيّة، ولكن مع وجود ملكة الرياضيّات يُمكنه الإجابة عن الأسئلة الرياضيّة براحة تامة. وهذا الاختلاف يشهد على أنّ النسبة بين ملكة الرياضيّات وبين المعلومات الرياضيّة التي تعود إليها هي نسبة الكامل والناقص من الحقيقة الواحدة، ولهذا السبب كانت هي الأثر ومبدَأ الأثر، وأمّا نسبة ملكة السباحة مع المعلومات الرياضيّة فهي نسبة سنخَين مُتغايريَن من الحقيقة، ولهذا السبب لا يُمكن أن تكون مبدأ لها. إذا يُمكننا القول بأنّ كافّة المعلومات التفصيليّة والجزئيّة الرياضيّة، لا بنحو تفصيلي وجزئيّ بل بنحو بسيط وغير مُتمايز وأفضل موجودة في ملكة الرياضيّات، ولكنّها غير موجودة في ملكة السباحة. وبناء عليه، تكون الحقائق الرياضيّة، غير موجودة لا بنحوٍ أفضل، وغير مُتمايز في ملكة السباحة ولا بنحو خاص وتفصيليّ، ولكن نفس هذه الحقائق موجودة في ملكة الرياضيّات بنحو أفضل وغير مُتمايز وفي المعلومات الرياضيّة الجزئيّة بنحو خاص ومتمايز. ولذا يُمكننا القول بأنّ ملكة الرياضيّات هي وجود حقيقيّ وبالذات

للحقائق الرياضيّة، ولكنّها وجود جمعيّ أفضل، وذلك خلافاً لملكة السباحة فإنّها ليست وجوداً جمعيّاً أفضل لها كما أنّها ليست وجوداً خاصّاً تفصيليّاً.

الوجودات الطوليّة للماهيّة

يرى الفلاسفة السابقون أنّ الماهيّة لا يُمكن أن تتحقّق إلّا بنحو واحد من الوجود[1]. لأنّنا ذكرنا أنّهم لا يرون للماهيّة أي وجود آخر غير وجودها الخاصّ، إذاً الماهيّة الإنسانيّة لا توجد إلّا بوجود أفراد من الإنسان، وماهيّة الشجر بوجود أصناف من الشجر. ولكن **صدر المتألّهين** يرى أنّ لكلِّ ماهيّة أنحاءً من الوجود يُمكن أن تتحقّق الماهيّة بها، سواء بوجودها الخاص أو بأي وجود آخر أكمل من الوجود الخاص للماهيّة؛ أي أن للماهيّة وجودات طوليّة، لأن **صدر المتألّهين** يرى ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أنّ أيّ وجود أكمل من الوجود الخاص للماهيّة هو أيضاً وجود للماهيّة بنحو الحقيقة ولكنّه وجودٌ أفضل[2]. من هنا نعلم أنّه بناء على نظريّة التشكيك في الوجود، تكون الحقيقة الخارجيّة للوجود حقيقةً واحدة لها مراتب بنحو تشكّل تلك المراتب سلسلة مُتفاضلة، تنتهي من جهةٍ إلى الهيولى الأولى، والتي لا يُمكن تصوّر ما يكون أنقص منها، وتنتهي من جهةٍ أُخرى إلى الواجب بالذات وهو الذي لا يُمكن فرض ما هو أكمل منه، وبينهما سائر الحقائق الوجوديّة، وكلّما اتّجهنا ناحية الواجب بالذات زاد ذلك من كمال تلك الحقائق وشدتها، وكلّما اتّجهنا ناحية

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 186، 187؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 618؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 1069.

(2) انظر، **شرح أصول الكافي**، ص 373.

الهيولى الأولى نجد أنّ ذلك الكمال وتلك الشدة في تناقص، أي في السلسلة التشكيكيّة للوجود تكون كلّ حقيقة وجوديّة أكمل من الحقيقة التي دونها وأنقص من الحقيقة التي تكون فوقها. إذاً في السلسلة التشكيكيّة للوجود، تكون كافّة الحقائق الوجوديّة المتحققة فوق المرتبة الخاصة، وجوداً أفضل من الحقيقة التي تنتزع من تلك المرتبة. مع ضرورة النظر إلى أمرٍ وهو أنّ أيّة ماهيّة لها وجود في عالم الطبيعة، لها وجود أفضل في عالم المثال، وكلّ ماهيّة موجودة في عالم المثال لها وجود أفضل في عالم المجرّدات والعقول، وكلّ ماهيّة موجودة في عالم العقول، لها وجود أفضل في عالم الألوهيّة، بنحو يكون لكلٍّ ماهيّة في عالم الطبيعة أربعة أنحاء من الوجود: الوجود الطبيعيّ المحسوس وهو نفس وجودها الخاص، الوجود المثاليّ، الوجود المجرّد العقليّ والوجود الإلهيّ، وهو الوجود الأفضل منها. وكلّ ماهيّة في عالم المثال لها ثلاثة أنحاء من الوجود: الوجود المثاليّ، وهو الوجود الخاص، الوجود المجرّد العقليّ والوجود الإلهيّ، وهو الوجود الأفضل لها. وأخيرا لكلٍّ ماهيّة في عالم العقل نحوان من الوجود: الوجود الخاص العقليّ والوجود الأفضل الإلهيّ[1]. إذاً لكل حقيقة وجودية في المراتب التشكيكيّة للوجود، وجودٌ خاص من ماهيّتها ووجود أفضل من كافّة الماهيّات التي هي في المراتب التي دونها. وعليه، يُمكننا الوصول إلى النتيجة التالية وهي أنّ الوجود كلّما كان أعلى وأشرف وأفضل

---

(1) «الأشياء كما أنَّ لها وجوداً طبيعيّاً ووجوداً مثاليّاً ووجوداً عقليّاً، فكذلك لها وجود إلهيّ عند العرفاء» (**الأسفار**، ج 6، ص 262). وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 3، ص 252؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 124، 125، 285؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 389، 459؛ **شرح أصول الكافي**، ص 273، 274.

كان وجوداً أجمع[1]، أي وجوداً جمعيّاً لماهيّات أكثر، ومن خلاله توجد ماهيّات أكثر[2]، بنحو توجد بوجود الواجب بالذات ـ والذي لا يُمكن فرض وجود أفضل منه ـ كافّة الماهيّات[3]. وعلى العكس كلّما تنزّلنا إلى وجود أقلّ وأضعف، كان أقلّ جمعاً، أي لا يوجد من خلاله إلّا ماهيّات أقل، بنحو لو وصلنا إلى وجود الهيولى الأولى، وهي ما لا يُمكن تصوّر وجودٍ أضعف منه، لم نجد إلّا وجود الماهيّة الجنسيّة للجوهر لا غير:

---

(1) يتمُّ استخدام مُفردة «جمعيّت» بدل كلمة «جمع» أحياناً ويقولون: «الوجود الجمعيتي» أو يكون الوجود الأكمل، يَشتمل على جمعيت أكثر؛ وأحياناً يَستخدمون مفردة «إحاطة» فيقولون: الوجود الأكمل له إحاطة بمعانٍ أكثر أو بأشياء أكثر.

(2) انظر، **الأسفار**، ج 3، ص 373؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 267، 277، 285؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 180؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 61؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 272 ،312 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 228، 262 .**المبدأ والمعاد**، ص 296؛ **العرشيّة**، ص 247؛ **الرسائل**، ص 355؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 83، 90، 30، 360؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 342. المصدر نفسه، ج 2، ص 910؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 197، 318، 362، 366، 370، 455، 463، 473. **شرح أصول الكافي**، ص 82، 275، 289.

(3) «أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي... وهو عالم الإلهيّة الذي فيه وجود الأشياء على وجه الوجوب الذاتي» (**الأسفار**، ج 6، ص 155)؛ انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 457؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 215؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 117، 175، 239، 262، 280، 332؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 170، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 138؛ **المظاهر الإلهية**، ص 23، 24؛ **المشاعر**، ص 48؛ **الرسائل**، ص 189؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 298، 318، 362، 378؛ **شرح أصول الكافي**، ص 274، 346، 348، 352؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 90.

«إنّ للأشياء وجودات مختلفة ونشآت متعدِّدَة وإنّ لها وجوداً كونيّاً ووجوداً نفسانيّاً ووجوداً عقليّاً ووجوداً إلهيّاً. وإنّ الوجود كلّما كان أشرف وأعلى، كان أكثر جمعا للمعاني والماهيّات وأشدّ حيطة بالموجودات»[1].

ويعتقد الفلاسفة لا سيّما **صدر المتألّهين** بأنّ الوجود كلّما كان أفضل كانت بساطته ووحدته أشدّ، كما أن وجود الواجب بالذات، وهو أفضل ما يُمكن فرضه من الوجود، هو البسيط المحض، العاري من أيّ نوع من التركيب والواحد المحض والذي لا مثل له، والذي لا يُمكن فرض مثل له، وذلك على العكس مما لو فُرض كون الوجود أضعف فإنّ بساطته ووحدته تكون أقل ويكون التركيب والكثرة فيه أكثر، ولذا كان كلّ شيءٍ في عالم الطبيعة يحوي غالباً أكثر من نوع من التركيب، ومضافاً إلى ذلك أمكن أن يُفرض له أمثالٌ غير متناهية، وكثيراً ما تكون تلك الأمثال قابلة للتحقّق أو تكون متحقِّقة كأفراد النوع الواحد[2]. ولذا يُمكننا الوصول إلى النتيجة التالية: أنّه كلّما زادت وحدة الوجود وبساطته، زاد جمعه، أي كان وجوداً جمعيّاً لماهيّات أكثر، وكلّما تعدد وزاد من تركيبه الوجوديّ، كان جمعه أقلّ. ولذا نجد في عبارات **صدر المتألّهين** تعبيرات بهذا المضمون: «كلّما كان الوجود أبسط، كان أجمع لما دونه»[3] وكذلك نجد أيضاً في مورد الواجب بالذات، وهو البسيط

---

(1) **شرح أصول الكافي**، ص 275.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 277 وص 285.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 9، ص 61؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 360؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 74؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 364، 455؛ **شرح أصول الكافي**، ص 146.

المحض تعبيرات كثيرة بهذا المضمون: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»[1].

النتيجة

1 ـ كلُّ ماهيّة توجد بوجودها الخاص فقط، مع فرض كونها معتبرة بشرط لا، وهي موجودة بكافّة وجوداتها الأفضل، مع فرض كونها لا بشرط.

2 ـ على العكس من ذلك، كلُّ وجود هو وجود لماهيّته فقط، إن لوحظت الماهيات التي هي في مراتب أدنى بشرط لا، وكان وجوداً لكافّة ماهيّات المراتب الأدنى، إن لوحظت تلك الماهيّات لا بشرط.

3 ـ وبذلك يظهر أن وجود الواجب بالذات وجود جمعيّ إلهيّ لكافّة الماهيّات، وحيث ثبت أنّ الواجب بالذات لا ماهيّة له[2].

4 ـ فوجود الواجب بالذات ليس وجوداً خاصّاً لأيّ ماهيّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: الواجب بالذات جامع لكافّة الماهيّات، إن لوحظت هذه الماهيّات لا بشرط، وليس له أي ماهيّة إذا لوحظت بشرط لا.

---

(1) انظر، **الأسفار**، ج 2، ص 368؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 110، 140، 269؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 64، 170 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 47، 138؛ **مفاتيح الغيب**، ص 267؛ **العرشيّة**، ص 221؛ **المشاعر**، ص 49؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 94؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 463. وللاستدلال حول هذا المدّعى، وانظر: **الأسفار**، ج 2، ص 368 إلى 372؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 110 إلى 118.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 96 إلى 122؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 48 إلى 57.

2 ـ 4 ـ حمل الحقيقة والرقيقة

أوضحنا عند البحث عن أصالة الوجود أنّنا عندما نقول: (الماهيّة، كالإنسان، موجودة) فهذا بمعنى أنّ ههنا واقعيّة كعلي تصدق عليها الماهيّة المذكورة؛ أي، يُمكننا أن نقول: (علي إنسان). وهذه الواقعيّة يُطلق عليها وجود الماهيّة، فوجود أيّة ماهيّة هو الواقعيّة التي تصدق عليها هذه الماهيّة؛ أي يُمكننا حمل الماهيّة عليها ضمن قضيّة؛ إذاً عليّ وجودٌ للإنسان. وكذلك تقدّم عند بياننا للتشكيك في الوجود، عندما تعرّضنا لأنحاء وجود الماهيّة الواحدة، أنّ وجود الواقعيّة الأفضل من الوجود الخاص للماهيّة هو وجود للماهيّة أيضاً، إذاً الواقعيّة التي هي كالعقل الأوّل، وجود لماهيّة كالإنسان أيضاً. لأنّ الواقعية المذكورة أفضل من الواقعيّات التي هي وجود خاص للإنسان. وبملاحظة هذين الأمرين تصدق كل ماهيّة على الواقعيّة الأفضل التي تكون أفضل من وجودها الخاص. وباختصار، تصدق كلّ ماهية على الوجود الأفضل أيضاً. ولذا يُمكننا كمثال حمل ماهية الإنسان على العقل الأوّل والقول بأنّ العقل الأوّل إنسان.

إذاً ماهيّة الإنسان مع الجنس والفصل الواحد ومع الحدّ الواحد تُحمل بحمل هو هو، على واقعيّتين: على واقعيّة كعلي في قضيّة «علي إنسان»، وتُحمل في قضية «العقل الأوّل إنسان» على واقعية كالعقل الأوّل. فهل يوجد في هاتين القضيتين نوع واحدٌ من الحمل، أو أنّ الحمل في القضية الأولى من حمل هو هو، وفي القضيّة الثانية تشمل نوعٌ آخر منه؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل يكون حمل الماهيّة على الوجود الأفضل كالعقل الأول هو من الحمل الشائع الصناعي، كحمل الإنسان على وجوده الخاص كعليّ بالحمل الشائع الصناعيّ؟ والجواب هو بالنفي. لأنّ حمل الماهيّة على الوجود الأفضل هو من

حمل الحقيقة والرقيقة. إذاً الاعتقاد بقيام أنحاء من الوجود للماهيّة الواحدة، مستلزمٌ للاعتقاد بنوع آخر من حمل هو هو، غير الحمل الأولي والشائع، يسمى «حمل الحقيقة والرقيقة».

وبالرجوع إلى ما ذكرناه حول الوجود الخاص والوجود الأفضل للماهيّة والفرق بينهما، يُمكننا أنْ نحدسَ بالفرق بين الحمل الشائع الصناعيّ وحمل الحقيقة والرقيقة، وهما معاً من حمل هو هو، وحمل المفهوم على المصداق. وبكلمة مختصرة، في الحمل الشائع يُحمل المحمول على الموضوع سلباً وإيجاباً، وذلك خلافاً لحمل الحقيقة والرقيقة، حيث يتمُّ حمل المحمول على الموضوع إيجاباً فقط. وبعبارةٍ أُخرى: في الحمل الشائع يكون الموضوع مصداقاً للمحمول في ما له وما ليس له من الكمالات، أي وجداناً وفقداناً؛ وفي حمل الحقيقة والرقيقة يكون مصداقاً للمحمول وجداناً فقط:

«إنّ الحمل الشايع كقولنا زيد إنسان وزيد قائم، يُحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتي إيجابه وسلبه اللتين تركّبَت ذاته منهما ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة ... فالمحمول ... جهاتها الوجوديّة فحسب وإن شئت فقل: إنّه واجد لكلِّ كمال أو أنّه مُهيمنٌ على كلِّ كمال ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصِّرْف وحمل المحدود على المطلق»[1].

ولمزيد توضيح، فلنأخذ مفهوماً ذاتيّاً كماهية الإنسان مثلاً ونقوم بملاحظتها، فهذه الماهيّة تحكي عن بعض الكمالات ولا تحكي عن كمالاتٍ أُخرى، وبعبارةٍ أُخرى: الماهيّة المذكورة هي صورة ذهنيّة لبعض الكمالات الوجوديّة (وهذه الجهة من الماهيّة هي التي يُقال لها: الحيثيّة الإيجابيّة أو الوجدانيّة من الماهيّة)، والصورة الذهنيّة

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 110، تعليقة العلّامة الطباطبائي.

لسائر الكمالات المفقودة (وهي الحيثيّة السلبيّة أو الفقدانيّة من الماهيّة). وعندما نحمل هذه الماهيّة بالحمل الشائع الذاتيّ على زيد فنقول: (زيد إنسان)، فذلك بمعنى أنّ الواقعيّة التي يُطلق عليها: زيد هي في حدّ نفسها، وبقطع النظر عن الواقعيّات الأخرى، تحوي كل الكمالات التي يحكي عنها الإنسان، وأمّا سائر الكمالات التي لا يحكي عنها الإنسان فهي ليست ثابتة لها. فإذاً بموجب الحمل الشائع يكون الإنسان محمولاً سلباً وإيجاباً على زيد، وزيد وجداناً وفقداناً مصداقٌ للإنسان.

والأمر كذلك في المفاهيم العرَضيّة، فلو لاحظنا مفهوم العالِم مثلاً، فهذا المفهوم حيث كان عرَضيّاً، لم يكن بالإمكان حمله على زيد، إلّا عندما تلحظ واقعيّة مغايرة لزيد يحكي عنها مفهوم العلم، ويُطلق عليه (مبدَأ العرَضيّ). فيكون زيد عالماً بلحاظ مثل هذا المبدَأ. وأمّا مفهوم العلم فهو كمفهوم الإنسان يحكي عن بعض الكمالات، ولا يحكي عن بعضها الآخر. أي يتضمّن حيثيّة إيجابيّة وحيثيّة سلبيّة. ولذا عندما نحمل مفهوماً عرَضيّاً كالعلم على زيد بالحمل الشائع العرَضيّ فنقول: (زيد عالم) فذلك بمعنى أنّ زيد واجد للمبدَأ الفاقد لأي كمال سوى ما يحكي عنه مفهوم العلم؛ أي أنّ زيداً بلحاظ المبدَأ المذكور هو عالم فقط لا غير. فمضمون الحمل الشائع في حمل العالم على زيد، أنّ زيداً باعتبار كونه معروضاً لواقعيّة العلم هو واجد فقط للكمالات التي يحكي عنها مفهوم العالم، ولا كمال آخر له بلحاظ هذا المبدَأ، وهو ليس مصداقاً لمفهوم عرَضيّ آخر كالقادر مثلاً. أي بمُوجب الحمل الشائع يكون زيد عالماً إيجاباً وسلباً. وزيد باعتبار العلم هو مصداق للعالم وجداناً وفقداناً.

وفي المقابل عندما نحمل مفهوماً ذاتيّاً أو عرَضيّاً على واقعيّة

بحمل الحقيقة والرقيقة، فهذا بمعنى أنّ الواقعيّة المذكورة واجدة للكمالات التي يحكي عنها هذا المفهوم، ولكنّها ليست فاقدة لسائر الكمالات التي لا يحكي عنها هذا المفهوم؛ أي أن الواقعيّة المذكورة هي وجود أعلى وأشرف وأفضل لهذا المفهوم، وهي واجدة لمبدَأ الكمالات المذكورة لا نفس هذه الكمالات بما لها من محدوديّة؛ أي في هذا الحمل يتمُّ حمل المحمول على الموضوع إيجاباً فقط، ويكون الموضوع مصداقاً وجداناً فقط للمحمول:

«ها هنا نوعٌ ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم، مسمّى بحمل الحقيقة والرقيقة، مبنيٌّ على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص، يُفيد وجود الناقص [كالإنسان] في الكامل [كوجود العقل الأوّل أو كوجود الباري تعالى] بنحو أعلى وأشرف، واشتمال المرتبة العالية الوجود على كمالِ ما دونها من المراتب»[1].

3 ـ 4 ـ المُثُل الأفلاطونيّة

نظريّة المُثُل الأفلاطونيّة هي من النظريّات التي كانت محلَّ جدل واسع في الفلسفة. وقد التزم **أفلاطون** بهذه النظريّة تبعاً لأستاذه **سقراط**. فيما أنكر ذلك تلميذه الشهير **أرسطو**. وقد دافع عنها **أفلوطين** وهو من كبار الفلاسفة الذي سبَقوا الإسلام، ولا زالت هذه النظريّة إلى الآن محلّاً للقبول والردّ. مُضافاً إلى ذلك لم يقتصر الأمر على تقديم تفسيرٍ واحدٍ لهذه النظريّة، فللفلاسفة المسلمين تفسيرهم لهذه النظريّة، كما أنّ للفلاسفة الغربيين تفسيرهم، وهذا ممّا زاد في تعقيد هذه النظريّة.

---

(1) (العلّامة الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة الثالثة، الفصل الثالث) انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 2، ص 93، 94، **تعليقة العلّامة الطباطبائي**.

إذاً البحث عن نظريّة المُثل وعن التفسير الصحيح لها، بحثٌ مهمّ؛ ولكنّه ليس محل بحثنا الآن، بل ما نحن الآن بصدد البحث عنه هو تفسير الفلاسفة المسلمين لهذه النظريّة؛ أي ما نُريده هو ملاحظة هذا التفسير في نفسه وتأثيره على العهد الإسلاميّ ولو كان تفسيراً غير مُطابق للنظريّة. إذاً المقصود من التعبير بـ«المُثل» والتعبير بـ«نظريّة المُثل» بعد الآن هو تفسير الفلاسفة المسلمين لهذه النظريّة، وقد رفض الفلاسفة المشّاؤون هذه النظريّة، واتّجه الكثير منهم إلى تأويلها، وأمّا **شيخ الإشراق** فقد تبنّاها والصحيح أنّ المُثل لديه تختلف عن المُثل الأفلاطونيّة، وأمّا **صدر المتألّهين** فهو الوحيد الذي دافع عنها بشدّة وتعرّض للبحث عنها بشكلٍ تفصيليّ. فهو يقدّم بدايةً صورة عن هذه النظريّة، ثم ينتقل بعد ذلك لردّ تأويلات الآخرين وللاستدلال عليها[1]، والدفاع عنها من خلال ردّ ما أُورد عليها من إشكالات[2].

تصوير نظريّة المُثُل

يرى **صدر المتألّهين** أنّ أدقَّ تصويرٍ لهذه النظريّة هو التصوير الذي قرّره **ابن سينا**[3]، وإنِ اتّجه فيه إلى التأويل. وفي هذا التصوير

---

(1) انظر، **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 194 إلى 198 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 159 إلى 162؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 273 إلى 375.

(2) **الأسفار**، ج 2، ص 64 إلى 69، و73 إلى 77؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 198 إلى 202 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 162 إلى 167؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 252 إلى 254.

(3) «وهذا أصدق التفاسير لكلامهما [أي لكلام سقراط وأفلاطون في المُثُل] وأطبق لما حُكي عنهما»، (**تعليقه بر حكة الإشراق**، ص 251).

مثالُ الفرد العقليّ هو ماهيّة الجوهر الجسمانيّ[1]. نعم لا بدّ من التأكيد على أنّ الكلام إنما هو في الفرد والوجود الخاص والحمل الشائع لا في الوجود الأفضل وحمل الحقيقة والرقيقة. ونظريّة المُثُل في الحقيقة تدّعي أنّ الأفراد الطوليّة للماهيّة الواحدة لا وجودات طوليّة لها. وبيان ذلك أنّنا في عالم الطبيعة، أي في عالم الأجسام نجد ماهيّات نوعيّة جوهريّة كثيرة، كالإنسان، الأسد، المرجان، شجر الجوز، الذهب وأمثال ذلك، ولكلٍّ واحدٍ منها أفراد ماديّة. أفراد جسمانيّة تشغل الفضاء، لها زمان خاص، ويعرض عليها الفساد والزوال، ولها لون، رائحة وشكل، بعضها يكون نامياً، متحرِّكاً، وبعبارةٍ مُختصرة لها تمام خواصّ الأمور الماديّة والجسمانيّة. وفي نظريّة المُثُل لكلٍّ ماهيّة من الماهيّات مضافاً إلى هذه الأفراد، أفرادٌ أُخرى مجرّدة عقليّة، مثلاً مضافاً إلينا نحن الأفراد الماديّة لماهيّة الإنسان، ثمّةَ أفراد مجرّدة عقليّة لهذه الماهيّة، وهذا الفرد هو أيضاً إنسان، وليس له غير الكمالات الإنسانيّة، أي ليس له من الكمالات ما يزيد عن كمالات الحيوان والنطق. وهو متشابهٌ في هذه الجهة مع الأفراد الماديّة للإنسان، ومع ذلك هو مجرّد تامّ وفي زمرة العقول. ويترتّب على ذلك أنّه لا يكون شاغلاً للفضاء، وليس زمانيّاً، غير نامٍ، غير متحرِّك، لا يعرض عليه الزوال والحدوث، ولا سائر عوارضِ الأمور الماديّة والجسمانيّة. وهذا الفرد لمّا كان من موجودات عالم العقل وكانت موجودات هذا العالم في سلسلة العلل الفاعليّة للموجودات الماديّة، كان علّة فاعليّة

---

(1) «إنّ لكلٍّ نوعٍ من الأنواع الجسمانيَّة فرداً في عالم العقل» (**الأسفار**، ج 1، ص 307).

لكافّة الأفراد الماديّة من الإنسان، وحيث كانت القاعدة تقول: فاقد الشيء لا يُعطيه، كان واجداً للكمالات الذاتيّة لكافّة الأفراد الماديّة للإنسان، ولكن بنحو بسيط وأكمل وأفضل، بنحو لا يُمكننا فرض فردٍ أكمل منه لماهيّة الإنسان. وكذلك الحال في أيّ ماهيّة نوعيّة لجوهر آخر، فإنّه يقال لهذا الفرد: «مثال» وللأفراد الماديّة من الماهيّة أصنام، وكلّ واحدٍ منها يُطلق عليه «صنم»[1]. وباختصار يوجد للماهيّة النوعيّة الجوهريّة الواحدة، كالإنسان بجنسه وفصله المحدّد، كالحيوان والناطق، وبحدّه التامّ الواحد، كالحيوان الناطق بناء على نظرية المثل، نوعان من الأفراد: الفرد المجرّد العقليّ، وهو الذي يُطلق عليه: المثال، ونُشير نحن إليه بـ A، وفرد من الأفراد الماديّة والذي يُطلق عليه تسمية «صنم»، ونُشير إليه نحن بـ A1، كما في كلٍّ واحد منا، بنحو يكون A علّة فاعليّة لـ A1.

«قال الشيخ في **إلهيّات الشفاء**[2]: «ظنَّ قومٌ أنّ القسمة توجب وجود شيئين في كلٍّ شيء، كإنسانين في معنى الإنسانيّة: إنسان فاسد محسوس وإنسان معقول مفارق أبديّ لا يتغير، وجعلوا لكلٍّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الوجود المُفارق وجود مثاليّاً، وجعلوا لكلٍّ واحد من الأمور الطبيعيّة صورة مفارقة [أي وجوداً مثاليّاً] . . . وكان المعروف **بأفلاطون** ومعلّمه **سقراط** يُفرطان في هذا الرأي»[3].

---

(1) انظر: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 189 إلى 191، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 154، 155؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 252 وص 371.

(2) انظر: ص 310، 311، المقالة السابعة، الفصل الثاني.

(3) **الأسفار**، ج 2، ص 46 و47.

تأويلات نظريّة المُثُل

يعتقد **الفارابي** أنّ نظريّة المُثل تُشير إلى النظريّة المشهورة عن المشّائين في باب العلم الإلهيّ بالأشياء، وطبْقاً لذلك فإنّ صوَر الأشياء والموجودات موجودة في مرتبة العلم الإلهيّ بنحو الارتسام. إذاً المقصود من المُثل هو الصورة المُرتَسِمة في الذات الإلهيّة. وهذا التأويل مردودٌ بالنظر إلى ما ذكره **أفلاطون** وأتباعه في باب المُثُل، وكذلك بما ذَكره أرسطو وأتباعه في ردِّ هذه النظريّة.

ويستعين **ابن سينا** لتأويل وتفسير المُثل الأفلاطونيّة بالكليّ الطبيعيّ. لأنّ المثال هو الماهيّة المجرّدَة، والتجرّد في الماهيّة النوعيّة الجسمانيّة الذي يُمكن القبول به هو التجرّد عن العوارض، والماهيّة المجرّدَة عن العوارض هي الكليّ الطبيعيّ؛ مثلاً، ماهيّة الإنسان في الخارج تُوجد مع ماهيّات أُخرى، كاللون والشكل والمقدار والحرارة وسائر الماهيّات العرَضيّة، ولا توجد بصورة خالصةٍ وصِرْفة والتي هي الكليّ الطبيعيّ للإنسان. نعم، لا بدّ لأجل الوصول إلى الكليّ الطبيعيّ للإنسان من أن نلحظه دون عوارضه؛ أي لا بدّ لنا من تجريده. وهذا التأويل أيضاً مرفوض، لأنّ التجرّد الذي يطرحه **ابن سينا** هو تجرّد الماهيّة في الذهن عن سائر الماهيّات، مع أنّ التجرّد الذي يكون شرطاً في المُثُل الأفلاطونيّة هو تجرّد فرد الماهيّة في الخارج عن المادّة والجسم، وطبْقاً لما يراه **صدر المتألّهين** فإنّ شأن سقراط وأفلاطون، في الحكمة أجلّ من أن يجهلا الفرق بين التجرّد بحسب الاعتبار الذهنيّ والتجرّد بحسب الوجود الخارجيّ.

وفسّر بعض الفلاسفة المُثُل بالجواهر الموجودة في عالم المثال، وهو تفسيرٌ بعيدٌ عن الحقيقة، لأنّ كافّة الفلاسفة الذين يلتزمون بالجواهر المثاليّة، يعتقدون مضافاً إلى ذلك بالمُثل. إذاً يرى

المعتقدون بنظريّة المُثل، أنّ المثال الأفلاطونيّ هو غير الجوهر المثاليّ. مضافاً إلى أنّ الجواهر المثاليّة، وإن كانت غير ماديّة، ولكنّها ذات لونٍ وشكلٍ ووضع مثاليّ، مع أنّ المُثل الأفلاطونيّة هي مجرّدات عقليّة، وتخلو من أي نوع من العوارض.

يرى **شيخ الإشراق** أنّ نظريّة المُثُل هي عبارة عن نظريّة أرباب الأنواع التي يتبنّاها. وذلك لأنّه يرى أنّ كلَّ نوع جسمانيّ، سواء كان فلكيّاً أو عنصريّاً، بسيطاً أو مركباً، نباتيّاً أو حيوانيّاً، له موجود مجرّد عقليّ واحد، يكون مدبِّراً للنوع وحافظاً له وهو الذي يُطلق عليه اسم «ربّ النوع»، والمُثُل الأفلاطونيّة ليست شيئاً سوى أرباب الأنواع. وهذا التأويل أيضاً لا يُمكن القبول به، لأنّ ربّ النوع الإشراقيّ ليس فرداً من ذلك النوع، أي لا يُشابه الأفراد الجسمانيّة لذلك النوع من الماهيّة، مع أنّ المُثُل الأفلاطونيّة مشابهةٌ لأصنامها بلحاظ الماهيّة؛ فالفرد العقلانيّ والفرد المجرّد هما من نفس الماهيّة النوعيّة.

وأخيراً، يفسر **الميرداماد**، أستاذ **صدر المتألّهين**، المُثُل الأفلاطونيّة بالوجه الدهريّ والثابت للموجودات الجسمانيّة. وهو يعتقد أنّ موجودات العالم الجسمانيّ، هي في نفسها زمانيّة، مكانيّة، لها وضع، حادثة، زائلة ومتغيّرة، أما الموجودات المجرّدة فهي غير زمانيّة، ولا مكانيّة، ولا وضع لها وهي غير حادثة، ولا زائلة، ولا متغيّرة، بل هي جميعاً عند الموجود المجرّد على درجة واحدة من الحضور، وهي بالنسبة له ثابتة لا تتغيّر. ويُطلق على هذا الوجه من الأجسام الوجه الدهريّ لها، وهو يرى أنّ مُراد أفلاطون من المُثُل هو هذا الوجه من الموجودات الجسمانيّة. ولكنّ هذا التفسير أيضاً لا ينطبق على المُثُل الأفلاطونيّة، لأنّه طبقاً لذلك لا بدّ وأن يكون لكلِّ فردٍ ماديّ مثال وهو نفس الوجه الدهريّ والثابت لذلك الفرد،

مع أنّ **أفلاطون**، يرى لعموم أفراد الماهيّة النوعيّة الجسمانيّة الواحدة مثالاً، دون كلٍّ فرد من الأفراد[1].

التشكيك في الماهيّة أساس نظريّة المُثُل

إنّ الإشكال الوارد على نظريّة المُثُل، والذي ألجَأ الفلاسفة لمثْل هذا التأويل والتفسير، يرجع إلى كون هذه النظريّة تبتني على التشكيك في الماهيّة[2]، وبعبارةٍ أُخرى: المفروض فيها أنّ الحدّ التّام الواحد، كالحيوان الناطق، يصدق على فردين، الفرد العقليّ والفرد الماديّ. فعندما نقول: (x فرد من ماهيّة الإنسان، بجنس الحيوان وفصل الناطق) أو عندما نقول: (الماهيّة بحدّها التّام أي الحيوان الناطق تصدق على الإنسان)، فهذا يعني بلغة الفلسفة، أنّ الواقعيّة التي نُطلق عليها تسمية x تحوي على كافّة الكمالات التي يُشير إليها المفهوم الذاتيّ للحيوان والناطق، كما أنّها تكون فاقدة لسائر الكمالات التي لا يُشير إليها المفهومان. وإنْ كان من المُمكن أن تكون واجدةً للكمالات العرَضيّة. إذاً كون الواقعيّة فرداً من الماهيّة ومصداقاً للحدّ التّام للماهيّة مُتقوِّم بالوجدان والفقدان: وجدان الكمالات التي تحكي عنها ذاتيّات الماهيّة وأجزاء الحدّ

(1) لمزيد توضيح حول هذه التأويلات وردّها انظر، **الأسفار**، ج 2، ص 47 إلى 62؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 191 إلى 194 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 156 إلى 159؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 251.

(2) يُشير صدر المتألّهين بنفسه لهذا الموضوع ويَدفعه، ففي العبارة التي نقلناها عن **الأسفار**، بعد طرحه مُجدَّداً لنظريّة المُثُل، يُعيد التذكير مباشرة بأنّ التفاضل في أفراد الماهيّة النوعيّة الواحدة، أي التشكيك في الماهيّة جائز، وهذا يدلّ على أنّ هذا الرأي مُستلزم للتشكيك في الماهيّة، ولا يُمكن توجيهها دون ذلك. وكذلك أيضاً، في **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 198 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 162، 163.

التّام، وفقدان سائر الكمالات الأخرى، التي لا تحكي عنها ذاتيّات الماهيّة.

فلو أطلقنا x على الحيثية من الواقعيّة X والتي هي ملاك لصدق مفهوم ماهيّة الإنسان (بحدّه التام أي الحيوان الناطق) على هذه الواقعيّة وملاك لكون هذه الواقعيّة فرداً من الإنسان. ففي هذا الفرض، المفروض في نظريّة المُثُل أن تكون ماهيّة الإنسان بحدِّها التّام أي الحيوان الناطق، صادقةً على الفرد العقليّ A وكذلك على الفرد الماديّ A1، وذلك مستلزمٌ للقبول بأنّ A وA1 لهما على الترتيب حيثيّتان هما a وa1 وذلك بنحو:

1 ـ أنْ يكون كلٌّ من a وa1 واجدَين لكافّة الكمالات التي يحكي عنها مفهوما الحيوان والناطق، ونتيجة ذلك أن يكونا مُتشابهَين من هذا الحيث، أي الكمالات الإنسانيّة التي هي ما به الاشتراك بين a وa1.

2 ـ إنّ a وa1 مُتغايران، وذلك لأنّ a حيثية في الفرد العقليّ وa1 حيثيّة في الفرد الماديّ، وهذا مستلزمٌ لأن تكون a حيثيّة عقليّة وa1 حيثيّة ماديّة وهذا يؤدِّي بالتبع إلى تغايرهما وتمايزهما، أمّا بما يكون تمايزهما؟فذلك بأن يقال إنّه:

3 ـ لمّا كان كلٌّ من A وA1، وبطريق أولى كلٌّ من a وa1 فاقدين لأيّ كمالٍ ذاتيّ آخر غير الكمالات الإنسانيّة، فمن الضروريّ أن يكون التمايز بينها بهذه الكمالات لا غير. وبملاحظة هذا يقرر أن:

4 ـ الفردَ العقليّ A على الفرض هو في سلسلة العلل الفاعليّة للفرد الماديّ A1 وذلك مستلزمٌ لأن يكون أكمل من A1.

5 ـ إذاً الفرق بين a وa1 هو في نفس الحيثيّة التي تكون ملاكاً

لصدق مفهوم ماهيّة الإنسان على A وA2 وملاكاً لكون كلّ واحدةٍ من هاتين الواقعيّتين فرداً من ماهيّة الإنسان.

6 ـ وبناء عليه، فنفس تلك الحيثيّة التي تكون ملاكاً لصدق ماهيّة الإنسان على كلّ من A وA1 وملاكاً في كون هاتين الواقعيّتين فردين من ماهيّة الإنسان، هي حيثيّة مُتفاضلة بالكمال والنقصان. ويترتّب على ذلك التشكيك في ماهيّة الإنسان. ومن المعلوم أنّ هذه النتيجة لا تختصّ بماهيّة الإنسان، بل إن فَرْضَ المثال والصنم في أيّ ماهيّة أُخرى يؤدّي إلى هذه النتيجة أيضاً. وبناء عليه، تكون نظريّة المُثل مستلزمةً للتفاضل والتشكيك في الماهيّة، دون أن يقترن ذلك بأيّ توجيه فلسفيّ لذلك.

صدر المتألّهين ونظريّة المُثل

من الواضح أنّ الفلاسفة المشّائين المُنكرين للتشكيك في الماهيّة من الأساس، لا يُمكنهم القبول بهذه النظريّة ولا مفرّ لهم من اللجوء إلى التأويل. فهذا **شيخ الإشراق** يرى التشكيك في الماهيّة ولكنّه لم يتمكّن من تعميمها للمُثُل والصنم لكي يقوم بحلّ المشكلة. ولكن **صدر المتألّهين** الذي يعتقد أيضاً بالتشكيك في الماهيّة، ويُعمم ذلك للمثال والصنم، يؤيّد هذه النظريّة بالشكل الأَفلاطونيّ لها دون أيّ تأويل.

«فالحريّ أن يُحمل كلام الأوائل على أنّ لكلِّ نوع من الأنواع الجسمانيّة فرداً كاملاً تامّاً في عالم الإبداع هو الأصل والمبدَأ وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له... وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحدٍ كمالاً ونقصاً»[1].

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 62.

وكما تقدّم[1]، **فإن صدر المتألّهين** يتراجع في النهاية عن نظريّة التشكيك في الماهيّة، مصرِّحاً ببطلانها، مع بقائه في الوقت نفسه وفيّاً لنظريّة المُثُل؛ ومثال ذلك ما ذكره في **الشواهد الربوبيّة** من أنّه كان في **الأسفار** من القائلين بالتشكيك في الماهيّة، ولكنّه أبطل ذلك في هذا الكتاب، ولم يعد يعتقد فيه سوى بالتشكيك في الوجود. وعلى الرغم من ذلك، نجده في نفس ذلك الكتاب وبعد تغييره لرأيه ذلك يقوم بالدفاع عن نظريّة المُثُل[2]. وكذلك يرد نظرية التشكيك في الماهية صراحةً في **«تعليقه بر حكمة الإشراق»**، وفي الوقت نفسه، ينتصر لنظريّة المُثُل[3]. نعم، يلتفت هو بنفسه إلى هذا التعارض ويسعى لرفعه[4] ولكنّه لم يوفّق لذلك. ولذا يُصرّح العلّامة **الطباطبائي** بأنّ نظريّة المُثُل فيها ما فيها من الإشكال[5]. وعلى أيّ حال فنحن إمّا أن نلتزم القبول بالتشكيك في الماهيّة، أو لا بدّ من رفع اليد عن الاتّحاد في الماهيّة بين المثال والصنم، والقبول بأنّ المثال ليس فرداً للماهيّة المذكورة ولا طريقَ ثالثاً في البين. إذاً بمجرّد الإيمان بالتشكيك في الوجود، وهي النظريّة النهائيّة **لصدر المتألّهين**، لا يُمكننا حلُّ مشكلة نظريّة المُثل، بل لا بدّ من ردّها.

4 ـ 4 ـ تطابق العوالم

المُراد من العوالم، عالم الطبيعة، عالم المثال، عالم العقل

(1) انظر: الشوهد الربوبية، بنياد صدرا، ص 165.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 198، 199 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 162، 163.

(3) انظر: **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 252.

(4) انظر: الشواهد الربوبية، بنياد صدرا، ص 198 ـ 199 الهامش، رقم 1.

(5) انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 58، **تعليقة العلّامة الطباطبائي**.

والعالم الألوهيّ؛ والمراد من «تطابق العوالم» بعبارة واضحة: أنّ أيّ نوعٍ موجود في عالم الطبيعة بوجوده الماديّ والجسماني هو نفس النوعِ الموجود في عالم المثال وفي عالم العقل وفي العالم الألوهيّ أيضاً. ولكن لا بالوجود الماديّ والجسمانيّ، بل في عالم المثال بالوجود المثاليّ، وفي عالم العقل بالوجود العقليّ، وفي العالم الألوهيّ بالوجود الإلهيّ. وكذلك الحال في أيِّ نوعٍ من الموجود المثاليّ، فهو في عالم العقل موجودٌ بوجوده العقليّ وفي العالم الإلهيّ بوجوده الإلهيّ، وأخيراً أيّ نوع من الموجود العقليّة موجودٌ في العالم الإلهيّ بوجود إلهيّ؛ أي لا يُمكن أن نجد نوعاً موجوداً في عالم أدنى إلّا ويكون له وجود في عالم أعلى مناسبٍ لذلك العالم:

«ما خلق الله من شيءٍ في عالم الصورة إلّا وله نظير في عالم المعنى [أيْ في عالم المثال]؛ وما خلق الله شيئاً في عالم المعنى والملكوت إلّا وله صورة [أي وجود] في هذا العالم، وله حقيقة في عالم الحق... إذاً العوالم متطابقة... إنّ الأدنى مثالٌ وظلّ للأعلى والأعلى روح وحقيقة للأدنى وهكذا إلى حقيقة الحقائق. فكلُّ ما في عالم الدنيا أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة وكلُّ ما في عالم الآخرة على درجاتها مُثُل وأشباح للحقايق العقليّة»[1].

من الواضح أنّ المدّعى المذكور أعلاه، هو في الحقيقة، نفس دعوى الوجودات الطوليّة للماهيّة الواحدة. نعم، نظريّة المُثل والتي

---

(1) **شرح أصول الكافي**، ص 314؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 6، ص 412؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 65، 57 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 42؛ **مفاتيح الغيب**، ص 331؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 459؛ **شرح أصول الكافي**، ص 289؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 166.

محلّ نظرها الأفراد الطوليّة للماهيّة الواحدة هي أيضاً تعني تطابق العوالم، ولكنها تواجه مشكلةً **أولاً**، لجهة ما تقدّم من الإشكال على نفس النظريّة؛ **وثانياً**، لأنّها غير ناظرة إلى عالم المثال، بل محلّ نظرها التطابق بين عالم الطبيعة وعالم العقل؛ **وثالثاً**، لو فُرض أنّه أمكننا القول بأنّ ههنا فرداً مثاليّاً لماهيّة الجوهر الجسمانيّ، فلا ترديد في أنّه من غير المُمكن أن نقول بذلك للفرد الإلهيّ، لأنّ ذلك مستلزمٌ لأنْ يكون الواجب بالذات مصداقاً للماهيّة بشرط لا، وبحسب الاصطلاح مستلزمٌ لكون الواجب بالذات ذا ماهيّة وهو أمر باطلٌ في نفسه، بل وممّا أجمع الفلاسفة على بطلانه. وبناء عليه، لا بدّ من التسليم بنظريّة تطابق العوالم على أساس نظريّة أنحاء الوجود للماهيّة الواحدة والإغماض عن نظريّة المُثل.

وسعياً منّا لمزيد بحث تحليلي حول مسألة تطابق العوالم، فلنفرض أنّ لدينا A وB وهما متطابقان، وبعبارةٍ أُخرى: ينطبق A على B، ففي هذا الفرض تكون A هي المطابِق ـ بالكسر ـ وتكون B هي المطابَق ـ بالفتح ـ . ومثل هذا الفرض من وجهة نظر الفلاسفة يعني التالي:

1 ـ إنّ A وB واقعيّتان متغايرتان، وليسا واقعيّة واحدة ذات اسمين.

و2ـ بين A وB نوعٌ من التماثل بنحو يُمكننا القول بأنّ A هي B وأن B هي A.

3 ـ إنّ هذا التماثل بين الشيئين غير مُمكن مع عدم وجود أمرٍ مشتركٍ بينهما يكون ملاكاً لهذا الاتّحاد.

4 ـ إذاً بين A وB بالضرورة أمرٌ مشترك. ولكن من الواضح أيضاً أنّ

5 ـ أيّ نوع من التطابق المُستلزم لهذا التماثل ولوجود أمرٍ مشترك بين المطابِق والمطابَق، لا عموم لعكسه، وذلك لأنّ الخشبة عندما تتبدّل رماداً بسبب الاحتراق، فإنّ مادّة الخشب والرماد مشتركةٌ في الجملة؛ أي الذرّات التي يتكوّن منها الرماد في الجملة موجودة في الخشب أيضاً، ووجود هذا الأمر المشترك مستلزمٌ لصدق هذه القضيّة، وهي «أنّ هذا الرماد هو الخشبة السابقة» وقضيّة «أنّ تلك الخشبة هي هذا الرماد الفعليّ»، ومع ذلك لا يُمكننا أن ندّعي أنّ الخشب والرماد متطابقان.

6 ـ وبناء عليه، وجود أيِّ نوع من الأمر المشترك بين A وB وصدق أيّ نوع من التماثل لا يستلزم انطباق A على B.

7 ـ بل فقط الاشتراك الماهويّ بين A وB مستلزمٌ لهذا النوع من الاتِّحاد والذي يُطلق عليه في الفلسفة: (تطابق A وB) أو انطباق A على B. إذاً الماهيّة المشتركة بين A وB شرطٌ في تطابق هذين الأمرين. ولكن هل يكفي هذا الشرط؟ يرى الفلاسفة السابقون أن ذلك كافٍ، ولكنّ **صدر المتألّهين** لا يرى ذلك، فلا يكفي عنده مجرّد وجود الماهيّة المُشتركة في تحقّق التطابق.

8 ـ بل التفاضل أيضاً شرطٌ في التطابق؛ وبعبارة أدقّ: عندما يكون هناك وحدة ماهويّة بين A وB فهي تستلزم انطباق A على B فقط متى كانت A واقعيّة أكمل من B؛ أي متى كانت موجودة في سلسلة التشكيك التفاضليّ في مرتبة أعلى من B.

9 ـ ولكن ذكرنا أنّه من غير المُمكن أن تكون A أكمل من B مع الاحتفاظ بكون كل منهما وجوداً خاصّاً وفرداً من ماهيّة واحدة. إذاً من الضروري أن لا تكون A وجوداً خاصّاً من الماهيّة المذكورة، بل وجوداً أفضل منها.

10 ـ ونتيجة ذلك هي أن يكون الوجود الأفضل والأكمل من ماهيّةٍ ما ينطبق على وجودها الخاص ذاك؛ أي التسليم بأنّ للماهيّة أنحاءً من الوجود تستلزم انطباق العوالم العليا من الوجود على العوالم الأدنى.

11 ـ والمهم الآن وكما تقدّم أنّ الاشتراك بين واقعيّات متعدِّدة في المفهوم أو الماهيّة الواحدة يعود في نشأته إلى نوع من الاشتراك والوحدة العينيّة بين تلك الواقعيّات؛ وبعبارةٍ أُخرى: الاشتراك في الوحدة العينيّة الخارجيّة للواقعيّات يظهر في الذهن على شكل وحدة واشتراك مفهوميّ وماهويّ، ففي الحقيقة

12 ـ كلّما كان لدينا واقعيّات مشكّكة مُتفاضلة، استلزم ذلك بنفسه بالضرورة نوعاً من الاشتراك الماهويّ؛ وبعبارةٍ أُخرى: الشرط الأوّل معلول للشرط الثاني وناشئ منه؛ أي الشرط الأصليّ للتطابق ليس إلّا الشرط الثاني. وبناء عليه، يُمكننا الوصول إلى النتيجة التالية: كلّما كان لدينا واقعيّات مشكّكة مُتفاضلة، فبمقتضى هذا التفاضل، لا بد أن يكون بينها بالضرورة تطابق في الخارج؛ أي أن كل واقعيّة تنطبق على الواقعيّات الموجودة في المراتب التي دونها، ولكنّ هذا التطابق الخارجيّ، ينعكس في الذهن بصورة اشتراك ماهويّ وواقعيّة كاملة وناقصة بمعنى أنّ الذهن يحمل المفهوم الماهويّ الواحد على الواقعيّة الناقصة وعلى الواقعيّة الكاملة أيضاً، ولكن في الأولى بالحمل الشائع وفي الثانية بحمل الحقيقة والرقيقة؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ نفس المفهوم الماهويّ الذي يَلحظه الذهن بشرط لا ويحمله على الواقعيّة الناقصة، إنْ لاحظه الذهن لا بشرط، أمكنه حمله على الواقعيّة الكاملة،

وبالطبع يحكم بأنّ الواقعيّة الناقصة هي وجودٌ خاص لهذه الماهيّة والواقعيّة الكاملة وجودها الأفضل. والآن ما هو المُراد من التطابق الخارجيّ؟ معناه ـ كما يتّضح من خلال ما تقدّم من توضيحات ـ الاشتراك والوحدة العينيّة في الواقعيّات المُشكِّكة المُتفاضلة من حيث كونها مُتفاضلة.

5 ـ 4 ـ تطابق الذهن والعين

الوجود الذهنيّ والخارجيّ

يُطلق مصطلح (الذهنيّ) أو (الذهنيّة) على وجود الشيء بنحو لا تترتّب عليه آثاره، سواء كانت ذاتيّة أو عرَضيّة[1]؛ في المقابل، يُطلق مصطلح (العينيّة) أو الخارجيّة على وجود الشيء بنحو تترتّب عليه آثاره؛ فعندما نتصوّر شجرة مثلاً ـ مع أنّ حقيقة ماهيّة الشجرة في ظرف تصوّرنا تكون بصورة مفهوم جزئيّ أو كليّ، وعلى الرغم من أنّ المأخوذ في حدّ هذه الماهيّة، أنّها جوهرٌ، يشغل حيّزاً، نامياً، ولكنّ هذه الشجرة المذكورة ليست جوهراً، ولا تشغل حيّزاً، ولا

---

(1) المُراد من الآثار الذاتيّة للماهيّة الأمور التي تُحمل عليها أجناس وفصول الماهيّة بالحمل الشائع. وهذه الأمور يُطلق عليها أنَّها ذاتيّة لأنَّها تكون مصداقاً لذاتيّات الماهيّة. كما أنّ المراد من الآثار العرَضيَّة للماهيّة الأمور التي هي مصداق للمفاهيم العرضيّة المحمولة على الماهيّة. إذاً ذاتيّات الماهيّة هي عبارة عن الأجناس والفصول المأخوذة في الحد، لا الأمور التي هي مصداق الأجناس والفصول. ولذا كان الوجود الذهنيّ للماهيّة، على الرغم من كونه وجوداً للماهيّة، غير واجد للأمور المذكورة (ونعني بالآثار كل ما يحمل عليه في الخارج من ذاتي أو عرضي حملاً شائعاً) (**الأسفار**، ج 1، ص 285؛ **تعليقه العلّامة الطباطبائي**). ومن هنا لم يكن حمل الماهيّة على الواقعيّة التي هي وجود ذهنيّ بالحمل الشائع مُمكناً.

يترتّب عليها سائر آثار الشجر ـ إذاً هذه الشجرة تكون ذهنيّة. وذلك خلافاً للشجرة الموجودة خارج تصوّرنا، فهي جوهر يشغل حيّزاً، وتنمو، كما تترتّب عليها سائر آثار الشجر؛ أي تترتّب عليها آثارها، فإذاً هي وجود خارجيّ للشجر. إذاً الماهيّة الخارجيّة أو الماهيّة الموجودة في الخارج هي الماهيّة التي تترتّب عليها آثارها، وأمّا الماهيّة الذهنيّة أو الموجودة في الذهن فهي التي تُوجد بنحو لا تترتّب عليها آثارها.

لكن تقدّم سابقاً، أنّه بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة عندما نقول: (الماهيّة الكذائية مثل A موجودة) فهذا يعني أنّه ثمّةَ واقعيّة موجودة ينطبق عليها مفهوم وحدّ A. وبملاحظة هذا الأمر، فعندما نقول: (الماهيّة الخارجيّة هي الماهيّة التي تكون موجودة بنحو تترتّب عليها آثارها)، فهذا معناه أنّه ههنا واقعيّة يصدق عليها المفهوم الماهويّ وتكون منشأ لآثار مُنتظَرةٍ من الماهيّة. ومثل هذه الواقعيّة يُطلق عليها الوجود الخارجيّ للماهيّة. إذاً الوجود الخارجيّ للماهيّة هو وباختصار، الواقعيّة التي تترتّب عليها الآثار المتوقَّعة من الماهيّة. وفي المقابل، الوجود الذهنيّ للماهيّة والذي يُطلق عليه الوجود العلميّ، هو وجود واقعيّة لا تترتب عليها الآثار المذكورة على الرغم من انطباق المفهوم الماهويّ عليها، ووجود الماهيّة بها[1]. ويُطلق على الوجود الخارجيّ للماهيّة (العين) أو (الخارج)

---

(1) كما هو واضح فقد توصّلنا في النص انطلاقاً من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، إلى النتيجة التي ترى أنّ الوجود الذهنيّ للماهيّة وجود لا يكون منشأ للآثار الذاتيّة والعرضيّة للماهيّة، والوجود الخارجيّ هو الوجود الذي يكون منشأ لهذه الآثار. ولا بد من التذكير هنا بأنّه حتى مع عدم ملاحظة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة أيضاً فإنّ هاتين النتيجتين مُسلّمتان، ولذا حتّى الفلاسفة السابقون الذين لم يَلحظوا أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، بل وحتّى شيخ=

أو (ظرف الخارج) أو (موطن الخارج) أيضاً، كما أنّ الوجود الذهنيّ للماهيّة يُطلق عليه: (الذهن) أو (ظرف الذهن) أو (موطن الذهن)؛ أي أنّ الخارج والخارجيّ واحد، كما أن الذهن والذهنيّ واحد؛ وبعبارةٍ أُخرى، الواقعيّة الواحدة تكون باعتبارٍ خارجيّة وباعتبارٍ آخر في الخارج، لا أنّ الخارج واقعيّة تكون إناءً يوجد فيه الخارجيّ. وكذلك الحال في الذهن والذهنيّ:

«يُراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر [وساير الماهيّات] صدر عنه أفاعيله وأحكامه»[1].

الوجود الأفضل: الوجود الخارجيّ والذهنيّ للماهيّة

بعد أن اتّضح المُراد من اصطلاحيّ (الوجود الذهنيّ) و(الوجود

= الإشراق والميرداماد المُتبنّيان لأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود لم يصدر منهما إنكار هذ الأمر. وذلك لأنَّ الماهيّة من وجهة نظر كافّة الفلاسفة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، لا كليّة ولا جزئيّة، لا مُبهمة ولا مُتشخّصة، لا واحدة ولا كثيرة، لا منشأ لآثارها ولا غير منشأ لها. إذاً كونها ذات أثر ليس شرط الماهيّة ولا قوامها. فالماهيّة هي الماهيّة وإن لم تكن منشأ للآثار الذاتيّة والعرضيّة. إذاً ثمَّةَ حيثيّة غير نفس الماهيّة تكون هي منشأ آثار الماهيّة. وهذه الحيثيّة مهما كانت تُوجب حمل مفهوم الوجود على الماهيّة وانتزاع مفهوم الوجود منها. إذاً تلك الحيثيّة التي تكون منشأ انتزاع مفهوم الوجود من الماهيّة والتي تُوجب حمل الوجود عليها إمّا أن تكون منشأ للآثار، وهي التي يُطلق عليها الوجود الخارجي، وإمَّا أن لا تكون منشأ للآثار وهي التي يُطلق عليها: الوجود الذهنيّ. نعم، بناء على أساس هذا المدّعى وأنّ الماهيّة من حيث هي ليست منشأ لآثارها ولا ليست منشأ لها يُمكننا إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، كما أثبت ذلك صدر المتألّهين. وعلى أي حال، لا بدَّ لنا تسهيلاً منا للمطلب من التمسّك أولاً بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

(1) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 140.

العينيّ)، يُمكننا الحدس بأنّ الوجود الأفضل للماهيّة هو ـ تارة وبلحاظ ـ الوجود الخارجيّ للماهيّة، وطوراً بلحاظ آخر هو الوجود الذهنيّ أو العلميّ للماهيّة، وذلك خلافاً للوجود الخاصّ للماهيّة الذي هو وجود خارجيّ فقط. وذلك لأنّنا أوضحنا أنّ الوجود الأفضل للماهيّة هو واقعيّة أكمل من الوجود الخاص للماهيّة، بحيث يُمكن حمل المفهوم الماهويّ بنحو اللابشرط ـ بحمل الحقيقة والرقيقة ـ عليها؛ أي يصدق عليها مفهوم الماهيّة وحدّها، فهي وجود للماهيّة بنحو الحقيقة. وهذه الواقعيّة حيث كانت تحوي في نفسها على الآثار والكمالات التي تُشير إليها الأجناس والفصول وبنحوٍ أفضل كانت وجوداً خارجيّاً للماهيّة، ولكنّها الوجود الأفضل لا الوجود الخاص لها، ولمّا لم يكن لها من الآثار والكمالات المتوقّعة من الماهيّة، بنفس الحدِّ الموجود في الوجود الخاص للماهيّة، كانت وجوداً ذهنيّاً للماهيّة، فهي في نفسها ليست وجوداً ذهنيّاً ولكنّها بالنسبة للوجود الخاصّ لها تكون وجوداً ذهنيّاً. وبعبارةٍ أُخرى: الواقعيّة المذكورة هي من جهة وجودٌ خارجيّ أفضل للماهيّة، لأنّ هذه الواقعيّة إذا لاحظناها بما هي في نفسها منشأ للآثار والكمالات، وقايسناها مع الماهيّة المذكورة فإنّها سوف تكون واجدة للآثار والكمالات المتوقّعة من الماهيّة بنحو أفضل. من جهةٍ أُخرى، الوجود العلميّ والذهنيّ للماهيّة، لو قايسناه مع الوجود الخاص للماهيّة فهو ليس منشأ للآثار والكمالات المتوقّعة من الماهيّة. وذلك خلافاً للوجود الخاص للماهيّة التي لا تكون بأي اعتبار فاقدة للآثار والكمالات المتوقّعة من الماهيّة، فهي وجود خارجيّ وعينيّ للماهيّة. نعم من الواضح أنّ الواقعيّة التي هي الوجود الأفضل للماهيّة إذا لم تتمُّ مقايستها مع هذه الماهيّة، بل لُوحظت في نفسها، لكانت هي بنفسها منشأ للآثار والكمالات، ويترتّب على ذلك أن تكون وجوداً خارجيّاً، وإن انتزعت منها ماهيّة

بهذا اللحاظ كانت وجوداً خاصّاً وخارجيّاً مطلقاً. والحاصل أنّ كلّ وجود في نفسه عينيّ وخارجيّ، ولكنّه بالنسبة لماهيّات الوجودات الواقعة في المراتب الأدنى هو ـ بلحاظٍ ـ الأفضل الوجود الخارجي لها، وبلحاظٍ آخر الوجود العلميّ والذهنيّ لها[1]. إذاً لكل ماهيّة ثلاثة أنحاء من الوجود: الوجود الخاص الخارجي، الوجود الأفضل الخارجي والذي هو بلحاظ آخر وجود ذهني.

لم يتعرّض **صدر المتألّهين** صراحة إلى أن الوجود الأفضل للماهية يكون ـ بلحاظ ـ وجوداً ذهنيّاً، ولكن ذلك يظهر من بعض كلماته منها قوله:

«إذا جاز أن يكون صورة واحدة عقليّة في غاية التجرّد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانيّة في غاية التكثّف بحيث يتّحد بها ويُحمل عليها، فليجُز كون صورة واحدة عقليّة هي روح القدس، صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسيّة تكون هويّتها تمام تلك الهويّات»[2].

---

(1) ورد التعرّض لهذا المضمون مع اختلاف يسير في **تعليقة العلّامة الطباطبائي** على **الأسفار**: (فللموجود الذهنيّ جهتان حقيقيّتان. الأولى جهة كونه مَقيساً إلى وجوده الخارجي وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجيّة التي له في الخارج وهذه هي حقيقة حكايته... والثانية جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجيّ بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمر ثابت مُطارِد للعدم وله من هذه الجهة آثار وجوديّة مترتبة عليه، ومن المُمكن حينئذٍ أن يكون أقوى وجوداً من محكيّه الخارجي وهو من هذه الجهة وجود خارجيّ لا ذهني) (**الأسفار**، ج 1، ص 286). نعم، في هذه التعليقة لم تتمّ الإشارة إلى أن الوجود الذهنيّ للشيء هو باعتبار آخر وجود خارجي أفضل له.

(2) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 447؛ كما نجد في كلام صدر المتألّهين عبارات كثيرة تدل على هذا المدّعى، ولكنّنا نترك أمر ذلك وبيان طريقة استنباط ذلك إلى مجال أوسع من هذا.

وذلك خلافاً لبعض أتباعه، كالملّا **عبد الله الزنوزي**، حيث يتعرّض لهذه الدعوى صراحة وتفصيلاً[1]:

«كافّة أنحاء الوجودات العينيّة... تكون خارجيّة... وكونها ذهنيّة بالنسبة لبعض المعاني والماهيّات التي تكون وجوداتها ليست وجودات خاصة لتلك المعاني والماهيّات»[2].

ويصل **الزنوزي**، في النهاية، حول العقل الأوّل وهو أقوى الموجودات المجرّدة العقليّة إلى النتيجة التالية:

«وجوده وجود علميّ وحصول ظلّي [يعني أنّه وجود ذهنيّ] لكافّة الأشياء»[3].

ولكنه غَفِل عن أمر وهو أنّ نفس هذه الواقعيّة التي هي وجود أفضل للماهيّة والتي هي ذهنيّة بالنسبة إليها، هي من جهةٍ أُخرى بالنسبة لتلك الماهيّة وجود عينيّ وخارجيّ، ولكنّها وجود خارجيّ أفضل. فإنّ الذي يظهر أنّ رأيه هو أنّ الوجود الأفضل للماهيّة هو ذهنيّ دائماً بالنسبة لتلك الماهيّة ولا يكون خارجيّاً بأي لحاظ كان. وعلى العكس يتحدّث **صدر المتألّهين** بنحو يَظنُّ المتتبِّع لآثاره أنّه غفل عن أنّ الوجود الأفضل للماهيّة هو ـ باعتبارٍ ـ وجود ذهنيّ للماهية أيضاً.

وبسبب غفلة **الزنوزي** هذه يؤكّد في مسألة العلم الذاتيّ لله عزّ

---

(1) انظر، الملّا عبد الله زنوزي، **اللمعات الإلهية**، (طهران، انجمن فلسفة إيران، 1379)، ص 315 إلى 320.

(2) المصدر نفسه، ص 316.

(3) المصدر نفسه، ص 319 ويتعرّض الملّا علي النوري في تعليقتين له لبيان الأعيان الثابتة ونحو ثبوتها، ومضمون كلامه هو هذا المدّعى، انظر، **تفسير القرآن الكريم**، ج 5، ص 510؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 333، 334.

وجل بالأشياء، على أنّ وجود الله الذي هو وجود جمعيّ لكافّة الأشياء هو وجود علميّ لها، ولكن **صدر المتألّهين** يصرّ على أنّ وجود الله عزّ وجل هو الوجود الخارجيّ الأفضل لكافّة الأشياء. ولذا يصل **الزنوزي** في مسألة العلم الذاتيّ لله عز وجل بالأشياء، إلى اتّحاد العاقل والمعقول في ذات الله، وهي نظريّة فرفوريوس الصوري، ولكن **صدر المتألّهين** لا يتبنّى هذا الرأي. ويشهد لذلك مراجعة مبحث العلم الذاتيّ لله عزّ وجل بالأشياء في كتاب **الأسفار** وكتاب **المبدَأ والمعاد**.

وعلى أي حال، فلا شكّ في أنّ **صدر المتألّهين** يتبنّى مثل هذا الرأي حول العلم الحصوليّ للإنسان بالأشياء. ويرى الفلاسفة السابقون، أنّه ليس معنى تصوّرنا للشيء، كالشجر مثلاً، إلّا أنّه ثمّةَ واقعيّة تحدث في النفس هي بحسب وجودها الخارجي علمٌ، وبحسب وجودها شجر[1]. وذلك لأنّ ماهيّة الشجر موجودة في موطن النفس دون أن تترتّب عليها آثارها. ولم يُوضح هؤلاء الفلاسفة كيف يُمكن لماهيّة الشجر أن تُوجد بواقعيّة هي منشأ آثار العلم وليست منشأ لآثار الشجر، وفي النتيجة تكون وجوداً خارجيّاً خاصّاً للعلم، لا للشجر، وباختصار لم يتمكّن هؤلاء من بيان كيف يُمكن لماهيّة كالشجر، أن تُوجد بوجود ماهيّة أخرى كالعلم الذي هو كيفٌ نفسانيّ، ولكنّ **صدر المتألّهين** بيّن ذلك بالتالي: واقعيّة العلم واقعيّة مجرّدة، وتقع في السلسلة التشكيكيّة التفاضليّة للوجود في مرتبة أعلى من الوجود الجسماني للشجر؛ أي هي وجود أفضل

---

(1) كافّة الإشكالات المذكورة حول الوجود الذهني تقوم على أساس دعوى أنّ الوجود الواحد له ماهيّتان، ماهيّة العلم الذي هو نوع من الكيف النفسانيّ، وماهيّة المعلوم. ويَشهد لهذا المدّعى الرجوع إلى الكتب الفلسفيّة. انظر أيضاً: الهامش، 2، من الصفحة اللاحقة في هذا الكتاب.

وأكمل، وطبقاً لتعبير **صدر المتألّهين** وجود أعلى وأشرف من الوجود الجسمانيّ للشجر. ولذا كانت الواقعيّة المذكورة ـ في نفس كونها وجوداً خاصّاً عينيّاً لماهيّة العلم ـ وجوداً أفضل لماهيّة الشجر أيضاً. فهي وجود خارجيّ أفضل للشجر، وهي باعتبار آخر وجود ذهنيّ لها، ونتيجة لذلك، فلا بد أن تكون ماهيّة الشجر موجودة بها أيضاً[1]، بنحو خارجيّ أفضل، وبنحو ذهنيّ أيضاً[2].

منشأ تطابق الذهن والعين

وما شغل الفلاسفة أيضاً هو السؤال عن منشأ التطابق بين الذهن والعين. ولا بدّ لتوضيح هذا السؤال من الالتفات إلى أنّه عندما تُوجد واقعيّة اللذّة أو الألم أو الغضب في النفس، فإنّ ما لدينا هو نفس تلك الواقعيّات بنحو العلم الحضوريّ؛ أي ما لدينا فقط هو الإحساس باللذّة أو الإحساس بالألم أو الإحساس بالغضب، وأمّا عندما تُوجد واقعيّة العلم، كالعلم بالشجرة مثلاً، في أنفسنا، فإنّه مُضافاً إلى العلم الحضوريّ بنفس هذه الواقعيّة، يتحقّق لدينا علمٌ بشيءٍ آخر كالشجر، وهو الذي يُطلق عليه المعلوم، بنحو يكون حضور العلم في النفس شيئاً، ويكون العلم بالشيء الآخر الذي يُطلق عليه المعلوم شيئاً آخر أيضاً. وليس المُراد من انطباق الذهن على العين أو تطابق الذهن والعين، وهو الذي يطلق عليه عنوان

---

(1) لمزيد توضيح حول هذا المُدّعى انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 9، ص 314 إلى 323؛ تحت عنوان «طرح يك إشكال». وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الأمر في **الأسفار**، ج 1، ص 263، 264.

(2) ممّا يَجدر ذكره هنا أن صدر المتألّهين يُنكر أنَّ العلم من سنخ الماهيّات ومن نوع الكيف النفساني. مع ذلك تبتني نظريّته الخاصّة على نظريّة الوجود الجمعي للماهيّة. وسوف نسعى لبيان ذلك في مبحث نظريّة المعرفة.

«الكشف» و«الحكاية»، إلّا هذا الأمر. والسؤال الآن عن حقيقة هذه الخاصيّة. فما هي الخصوصيّة الموجودة في العلم التي تكون مُوجبةً لكونه كاشفاً عن المعلوم وحاكياً عنه؟ ولِمَ ينطبق الذهن على العين؟ وما هو معنى هذا الانطباق؟

يرى الفلاسفة السابقون، أنّ حقيقة الانطباق والكشف والحكاية ليست سوى الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين. فوجود الماهيّة الواحدة، كالشجرة، خارج النفس بوجود خارجي وفي موطن النفس بالوجود الذهنيّ، والذي هو نفس الوجود العينيّ للعلم، سببٌ لانطباق العلم على المعلوم وموجبٌ للكشف والحكاية عنه، بل، من خلال ما تقدّم توضيحه عن الانطباق من وجهة نظر الفلاسفة، ليس الانطباق والكشف والحكاية إلّا الوحدة الماهويّة بين العلم والمعلوم، إذاً مَنشأ انطباق الذهن على العين الوحدة والاشتراك الماهويّ بينهما[1]. ويرى **صدر المتألّهين** أنّ هذا الجواب لا يُعتبر جواباً نهائيّاً، إذ إنّ هذا النحو من الانطباق بنفسه يَنشأ من الانطباق العينيّ للوجود الأفضل للماهيّة على الوجود الخاص لها، وبعبارة أبسط: إنّ الوحدة والاشتراك الماهويّ بين العلم والمعلوم بنفسه يَنشأ من الاشتراك والوحدة العينيّة بين واقعيّة العلم وواقعيّة المعلوم من حيث كونها مشكّكة مُتفاضلة، وفي مرتبتين من النظام التشكيكيّ التفاضليّ للوجود. والخلاصة أنّ انطباق الذهن على العين، من وِجْهة نظر الفلاسفة السابقين، ينشأ من الوحدة الماهويّة، ومن وجهة نظر **صدر المتألّهين** تَنشأ من الوحدة العينيّة التشكيكيّة للوجودات

(1) لمزيد توضيح حول هذا الأمر انظر، **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 9، ص 212 إلى 215، 276 إلى 278، 280، المقدّمة الثالثة. ولمزيد تفصيل حول مصادر هذا البحث انظر: مبحث نظريّة المعرفة.

المُتفاضلة للماهية؛ أي أنّ تطابق الذهن والعين يرجع إلى تَطابق العوالم.

وكما لاحظنا، في هذه المسألة أيضاً، أدّت نظريّة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، إلى أنْ يَتّخِذَ **صدر المتألّهين** طريقاً آخر غير طريق الفلاسفة السابقين. فإنّ هؤلاء يَعتبرون أن انطباق الذهن على العين إنما يتحقق بسبب الوحدة الماهويّة ويرون أن ذلك من أحكام الماهيّة، ولكنّ **صدر المتألّهين** يعتقد، بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، بأنّ الأحكام التي نَنسبها إلى الماهيّة، هي في الحقيقة ترتبط بالحقائق الوجوديّة والواقعيّات التي تحكي عنها هذه الماهيّات. إذاً انطباق الذهن على العين يرجع في الحقيقة إلى الوحدة العينيّة التشكيكيّة للواقعيّات المُتفاضلة بين العلم والمعلوم، ولكن لمّا كان هذا النوع من الوحدة يَتجلّى في الذهن بمظهر الوحدة الماهويّة، أوجب ذلك أن يقع الإنسان في الظنّ بأنَّ مَنشأ الانطباق المذكور هو الوحدة الماهويّة.

الفصل الخامس

الوجود الرابط للمعلول

المسألة التي سوف نبحث عنها في هذا الفصل هي من أهمّ المسائل في الحكمة المُتعالية، لأنّ نفي الكثرة في الوجود، وإرجاعها إلى شؤون الوجود، يقودنا إلى وحدة الوجود الشخصيّة وكثرة الشؤون، وبهذا يُمكن الجمع بين مدّعى الشهود العرفانيّ الذي يتبنّى الوحدة الشخصيّة للوجود، مع المدّعى الفلسفيّ البديهيّ الذي يَلتزم بالكثرة[1]، اعتماداً على المباحث الفلسفيّة والفهم العقليّ:

«الوجود والموجودُ منحصرٌ في حقيقة واحدة شخصيّة لا شريك له في الموجوديّة الحقيقيّة ولا ثانيَ له في العين. . . وكلّ ما يَتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود، فإنّما هو من ظهورات ذاتِه وتجلّيات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرّح به لسان العرفاء»[2].

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 318 إلى 327، الفصل 27؛ **الرسائل**، ص 138.

(2) **الأسفار**، ج 2، ص 292.

ويرى **صدر المتألّهين** أنّ إثبات وجود الرابط المعلول هو من ابتكاراته ومن مَفاخِر الحكمة المُتعالية[1]. ونتيجة اهتمامه العظيم بهذه النظريّة فهو يُكرّر التعرّض لها قبل أن يقوم بإثباتها[2]، أو يَعدُ بإثباتها أو يقوم بتوضيح مدعّاه أو يقوم بالتعرّض ببيان تفصيليّ لبعض نتائجها، ويدّعي من خلال إثباته لها[3] اكتمال الفلسفة وتتميم الحِكمة[4] كما يتمسّك بها مراراً بعد إثباتها[5].

إنّ الإدراك العميق لهذه النظريّة هو في الحقيقة أمرٌ صعبٌ. وبناءً عليه، وحذراً من أيّ نوعٍ من سوء الفهم سنبيّن بشكلٍ مُسبق أنّ نظريّة الوجود الرابط المعلول وما يترتّب عليها من نتائج، والتي منها الوحدة الشخصيّة للوجود، لا تستلزم إنكار المخلوقات والمُمكنات، بمعنى كونها معدومة، أو بمعنى أن يكون كلُّ شيء واجباً بالذات، أو بمعنى أن تكون المُمكنات مجرّدَ أمورٍ مُنتزَعة من وجود الواجب بالذات، أو بمعنى أن تكون عين الواجب بالذات أو جُزءاً منه، كما لا تستلزم حلول الواجب بالذات في المُمكنات، أو أن يكون الواجبُ بالذات بمنزلة الروح والمُمكنات بمنزلة الجسد، أو أن

---

(1) «وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربّي من الحكمة بحسب العناية الأزليّة وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده» (**الأسفار**، ج 2، ص 292).

(2) انظر كنموذج لذلك: **الأسفار**، ج 1، ص 46، 47، 49، 65، 71، 86 إلى 88، 90، 117، 218، 219، 261، 278، 329، 330، 412، 213؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 12.

(3) لإثبات ذلك انظر، **الأسفار**، ج 2، ص 286 إلى 310؛ الشواهد الربوبية، طبعة بنياد صدرا، ص 62، 63، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 49 إلى 51؛ **المشاعر، ص 52 إلى 54؛ تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 63 و64.

(4) «فحاولت به [أي بإثبات كون الوجود المعلول رابطاً بالنسبة إلى فاعله] إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة» (**الأسفار**، ج 2، ص 292).

(5) كنموذج لذلك انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 19، 249، 250، 258، 271.

يكون الواجبُ بالذات هو العالم كلّه، أي مجموع المُمكنات، ولا تكون له واقعيّة مستقلّة، أو أنْ يكون الواجب بالذات مجرّدَ أمرٍ مُنتزَعٍ من وجود المُمكنات. فإنّ هذه الشقوق كافّة، من وِجْهة نظر كافّة الفلاسفة المسلمين، وبالأخص **صدر المتألّهين**، هي باطلة عقلاً وكفرٌ شرعاً؛ بل لا يترتّب على نظريّة الوجود الرابط المعلول سوى أن يكون كلُّ مُمكن بالذات ومعلولٍ شأناً من شؤون الواجب بالذات؛ بمعنى أنّه لا حيثيّة له سوى الحكاية عنه، ولا مقام له سوى أن يكون مرآة له وآية تدلّ عليه؛ وبكلمةٍ واحدة؛ التعبير التالي «الواجب بالذات والمُمكنات» مرادفٌ للتعبير التالي «الله وآيات الله» أو «الله والدوالّ على الله». فإنْ حصل الظنُّ لمن يَقرأ هذا الفصل بأنّ نظريّة الوجود الرابط تُؤدّي إلى أحد هذه الشقوق المذكورة، فهذا يرجع إمّا إلى عدم تمكّنه من فهم هذه النظريّة، أو إلى تقصير الكاتب في بيانها وتوضيحها أو إلى عدم وصول القارئ إلى أعماقها.

لقد طُرحت هذه النظريّة في كتب **صدر المتألّهين** بنحو مُبهم ومعقّد، لأنّ الفصل الذي خصّصه لتوضيح الوجود الرابط وبيانه يَبدأ بالوجود الرابط في القضايا وينتهي بالوجود الرابط المعلول[1] بنحو يَظهر من ذلك أنّ الوجود الرابط في القضايا والوجود الرابط المعلول من سنخٍ واحد لا من سِنْخين[2]، ولكن الكثير من الشرّاح يرى أنّه

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 78 إلى 80.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 327، **تعليقة العلّامة الطباطبائي**. العلّامة الطباطبائي، **بداية الحكمة**، (قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1364)، المرحلة الثالثة، الفصل الأوّل والثاني، ص 40 و41؛ **نهاية الحكمة**، المرحلة الثانية، الفصل الأوّل والثاني، ص 28 و31؛ والأصرح من الجميع، العلّامة الطباطبائي، **حاشية الكفاية**، (قم، بنياد علمي وفرهنگي علامة طباطبائي)، المعاني الحرفيّة، =

يَعتقد بوجود سنخين من الوجود الرابط: سنخ يوجد في القضايا وسنخ آخر في المعلول[1]، ولذا وقع بعضهم في التكلّف في شرح كلامه وتفسيره[2].

نعم لا بدّ من التذكير بأنّ المُراد من الوجود الرابط في القضايا ليس هو النسبة الحكميّة، والتي هي أمرٌ ذهنيّ، لأنّ النسبة الحكمية مفهوم حرفيّ وهي جزء من أجزاء القضيّة ولها تحقّق بالتَبع في ظرف نفس القضيّة أي في الذهن، مع أنّ الوجود الرابط محكيّ النسبة الحكميّة التي هي في ظرف مطابَق ـ بالفتح ـ القضيّة، أي في الخارج، وهو غير موجود إلا في الهليّات المُوجبة المركّبة[3] بنحو تكون العلاقة بين النسبة الحكميّة والوجود الرابط كالعلاقة بين الماهيّة ووجودها. فكما أنّ وجود الماهيّة هو نفس وقوع الماهيّة في

= ص 22 إلى 28؛ انظر أيضاً: **الأستاذ عبد الله جوادي آملي**، رحيق مختوم، (قم، إسراء، 1375، في عشر مجلدات)، ج 1، ص 532، 533.

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 81، **تعليقة الحاج ملّا هادي السبزواري**؛ الأستاذ حسن حسن زاده آملي، **الجعل والعمل الضابط في الرابطي والرابط**، (قم، قيام، 1368)، ص 73 و74. الأستاذ مصباح، **شرح الأسفار الأربعة**، ج 1، (قم، مؤسسة بژوهشي إمام خميني، 1380، في مجلدين)، ج 1، ص 294؛ **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 10، ص 73، 74.

(2) انظر: الأستاذ حسن حسن زاده آملي، الجعل والعمل الضابط في الرابطي والرابط.

(3) انظر: **مجموعة مصنَّفات علي مدرس**، ج 2، ص 149: «إنَّ الوجود الرابطي [أي الرابط] في ما يُطابق العقد هو ما به يتَّحد المحمول مع الموضوع... وأمّا النسبة الحكميّة الاتِّحاديّة، فهي الاتِّحاد الآلي الملحوظ لتعرف حال المحمول مع الموضوع وهو قابل لتعلّق الإيجاب والسلب. فإن أوجب وأذعن بتحقُّقه في الخارج ويكون الحمل متعارفاً شائعاً احتاج إلى وجود يتحقَّق به الاتِّحاد... وهذا الوجود بعينه هو الوجود الرابطي [أي الرابط] بحسب ما يُطابق العقد»

الخارج، ونفس الماهيّة هي نفس صورة الوجود المذكور في الذهن، فالوجود الرابط هو نفس وقوع النسبة الحكميّة في الخارج، والنسبة الحكميّة هي صورة للوجود الرابط في الذهن. إذاً الحُكم بثبوت المحمول للموضوع في الهليّة المُوجَبة المركّبَة هو حكم بوقوع النسبة الحكميّة في الخارج، بمعنى أنّ النسبة الحكمية ليست دون مطابقٍ، والوجود الرابط وهو المطابَق ـ بالفتح ـ للنسبة الحكميّة متحقِّقٌ في الخارج[1].

«وهو [أي الوجود الرابط] ما يقع في رابطة الحمليّات الإيجابيّة وراء النسبة الحكميّة الاتّحاديّة التي تكون في جملة العقود»[2].

وعلى أيّ حال، وحذراً منّا من الوقوع في هذا الغموض في بحثنا، نغضّ النظر عنه، ونعمد إلى توضيح الوجود الرابط عن طريق المقايسة مع الوجود الرابطيّ، وذلك لأنّ كلام **صدر المتألّهين** في الوجود الرابطيّ والفرق بينه وبين الوجود الرابط واضحٌ في العموم، وهو يقرُّ بأن الفرق بين مدّعاه ومدّعى سائر الفلاسفة فيما يتعلّق بوجود المعلول هو الفرق بين الوجود الرابط وبين الوجود الرابطيّ. فيَعتقدُ هؤلاء بالوجود الرابطيّ للمعلول فيما يعتقدُ **صدر المتألّهين** بالوجود الرابط المعلول:

«فيكون وجود المُمكن [أي وجود المعلول] رابطيّاً عندهم ورابطاً عندنا»[3].

ولذا سوف يشمل البحث هنا مرحلتين: ففي المرحلة الأولى

---

(1) انظر، السيد رضا الشيرازي، **الإسفار عن الأسفار**، (طهران، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، 1381، في مجلّدين) ج 1، ص 105.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 79.

(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 330.

نبحث عن الوجود المستقلّ والوجود الرابطي، وفي ختامها نسعى إلى بيان المقصود من الوجود الرابط من خلال مقارنته بالوجود الرابطي. وفي المرحلة الثانية، تعرضنا للسؤال المتصل بهذا البحث لتقديم صورة عن الوجود الرابط المعلول والنتائج المترتّبة عليه.

المرحلة الأولى: الوجود الرابط

الوجود المستقلّ

الوجود المستقلّ هو الواقعيّة التي لا ارتباط لها ـ بأيٍّ نحوٍ من أنحاء الارتباط وبأية جهة ـ بالغير. والمُراد بقيد «بأيّ جهة» الإشارة إلى أنّها لا ترتبط بالغير ولا تقوم به لا من جهة ذاتها، ولا من جهة صفاتها ولا من جهة أفعالها. وبعبارةٍ أُخرى: لا تحتاج إلى الغير لا في وجودها، ولا في صفاتها ولا في فعلها. والمُراد بقيد «بأيٍّ نحو من الارتباط» الإشارة إلى أنّها لا ارتباط لها بالغير بنحو القيام الصدوريّ، كقيام الشيء بفاعله، ولا ارتباط لها بالغير بنحو القيام الحلوليّ، كقيام الشيء بما يَقبله، ولا سائر أنواع الارتباط والقيام، كقيام المُركّب بأجزائه وارتباط الشيء بالعلل المُعِدّة وكونه مشروطاً بفقدان المانع. ومع ملاحظة أنّ أيَّ نوع من أنواع الارتباط والقيام هو نوعٌ من الشرط، يُمكننا القول بأنّ الوجود المستقلّ هو الواقعيّة التي لا تكون مشروطة بأيٍّ شرط؛ أي التي لا ارتباط لها من جميع الجهات، بأي نحو، أو بأي شرط؛ أيْ طِبْقاً للتعبير الفلسفيّ تكون من جميع الجهات واجبةً بالذات وتُوصف بالضرورة الأزليّة[1]. وفي مبحث معرفة الله، سوف يَثبت أنّ مثل هذه الواقعيّة موجودة وهي

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 122 إلى 129، الفصل الرابع.

محض وحدة[1]، بنحو لا يَقتصر الأمر فيها على استحالة أن تكون مُتعدِّدة ومتكثِّرة بل يكون فرض تعدّدها وتكثُّرها ـ من الأصل ـ فرضاً محالاً وغير معقولٍ[2]. وكذلك سوف يثبت أنّ هذه الواقعيّة غير المشروطة بأيّ شرط هي نفسها شرطٌ لأية واقعيّة أُخرى، وكل واقعيّة أُخرى، ترتبط وتقوم بها سواء بواسطةٍ أم بغير واسطةٍ[3].

الوجود الرابطي: وجود في نفسه لغيره

الوجود الرابطيّ، أو الوجود في نفسه لغيره، هو الواقعيّة التي ترتبط بالغير وتقوم به، ارتباطاً وقياماً ذاتيّاً لا عرَضياً، بنحوٍ لا يُمكن قطع تلك الرابطة بينه وبين ذلك الشيء لكي يجوز وجوده دون الارتباط به أو مع الارتباط بغيره؛ فقَطْع الارتباط بالغير هو نفس انعدام الوجود الرابطيّ.

ولأجل بيان الارتباط الذاتيّ والعرَضيّ، فلنفترض أنّ ثمةَ واقعيّة، مثل A، ترتبط بواقعيّة أُخرى مثل B. ولأن الارتباط، أو قيام شيء بشيء آخر هو نوع من الارتباط بينهما فإنه يُعبّر عن ذلك

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 129 إلى 137 الفصل الخامس؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 57 إلى 100.

(2) المقصود إثبات توحيد الواجب بالذات عن طريق أنَّ الواجب بالذات هو صرف الوجود، وصرف الشيء لا يَتثنّى ولا يَتكرّر بحيث كلّ ما فرضته ثانياً له، فإذا نظرت فهو هو. انظر، **مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 35؛ **الأسفار**، ج 1، ص 134، 135؛ **نهاية الحكمة**، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الخامس، ص 277 إلى 279؛ **مجموعة آثار الأستاذ مطهّري**، ج 6، ص 1017، 1018.

(3) كافّة البراهين التي تُثبت وجود الواجب بالذات عن طريق وجود المُمكنات، بضميمة البرهان على توحيد الواجب بالذات تُفيد هذه النتيجة.

في الفلسفة بـ «الربط» أو «الارتباط» أو «الإضافة»؛ ونحن نُشير إلى ذلك بـ r. فإذاً الرموز A r B تعني أنّ واقعيّة خاصّة مثل A بينها نوع من الربط مع واقعيّة أخرى هي B، سواء كان ذلك من ارتباط الشيء مع فاعله، أو من ارتباط الشيء مع قابله، أو من أي نوع من أنواع الربط الأخرى.

الارتباط الذاتيّ

أحياناً تكون r، وهي الرابط بين A وB أمراً لـ: A ذاتيّاً لا يَنفكُّ عنه؛ أي أنه على الرغم من أنّ A هي واقعيّة مُغايرة لـ B بنحو لا بدّ عند عدّ الأشياء الموجودة في الخارج من أن نخصّها بعدد غير العدد الذي نخصّ به B، نجد أنّ هذه الواقعية بعينها ترتبط بـ B أيضاً على نحو الاتصاف، بنحوٍ إذا كانت موجودة كانت بالضرورة مُرتبطة بـ B ولو لم ترتبط بها لم يكن وجودها مُمكناً. إذاً الارتباط والربط بـ B هو عين وجود الواقعيّة التي يُطلق عليها تسمية A. فلا يُمكن وجود A إلّا ضمن تركيب A r B، فلا يُمكن وجودها بمفردها ولا ضمن تركيبٍ آخر. ويرى الفلاسفة أنّ الأعراض بالنسبة إلى الجواهر التي تكون موضوعاً لها هي كذلك أيضاً[1]؛ فاللون والشكل مثلاً في الفيزياء القديمة نوعان عرَضيّان،

---

(1) «إنَّ وجود الأعراض... من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف» (**الأسفار**، ج 1، ص 305)؛ «الذي ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو أن يُقال: معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتّصاف» (**الأسفار**، ج 4، ص 232)؛ «الأعراض... وجوداتها في أنفسها هو بعينها وجوداتها لمحالّها» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 190).

وطِبْقاً لهذا الرأي يكون لون هذه الورقة وشكلها في الخارج ذا واقعيّة مُغايرةٍ لنفس هذه الورقة، ومع ذلك من غير المُمكن أن نفصل لون أو شكل هذه الورقة عنها، أو أن نقوم بنقلهما إلى جسمٍ آخر أو جعلهما مستقلّين عن الجسم؛ بل إنّ فصلَ اللون والشكل عن هذا الورق هو عين انعدامهما.

الارتباط العرضيّ

في المقابل، قد تكون r، أي الربط بين A وB، غير ذاتية لـ: A، بل أمراً عرَضيّاً يُمكن انفكاكه عنها، بنحو يصحّ أن توجد A ولا يرتبط وجودها بـ B، ففي هذا الفرض:

1 ـ من المُمكن أن تكون A فاقدةً لهذا الربط أساساً، كالرجل الذي لا يكون أباً ويصير أباً، فمثل هذا الرجل كان موجوداً مع فقده لإضافة الأبوّة.

2 ـ قد تكون A واجدةً لمثل هذا الربط، ولكن بدلَ أن يكون ذلك الربط مع B، يكون مع واقعيّة أُخرى، مثل C أو D أو غيرهما؛ أي ضمن التركيب التالي: A r X، وX هذه هي المُتغيّر الذي يُمكن أن يكون A أو B أو C أو D أو غير هذه. وارتباط الشيء بمكانه من هذا النحو أيضاً[1]؛ لأنّ انتقال الشيء بمعنى قطع ارتباطه بمكانٍ والارتباط بمكانٍ آخر، هو أيضاً أمرٌ مُمكنٌ وغير مُوجبٍ لانعدام الشيء، إذاً

(1) «فقولنا: الشيء موجود في البيت، معناه أن له وجوداً ولوجوده نسبة إلى البيت لكن وجود نسبته غير وجوده في نفسه وكذا القياس في نظائره من الأمثلة» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 190).

الارتباط بمكان خاصّ ليس ذاتياً للشيء المكانيّ[1].

وبداعي التمييز بين هذين النوعين من الارتباط، سوف نَرمز للنوع العرَضيّ منه بالتالي: A + r وللنوع الذاتيّ منه بالتالي: A r، ونُشير بـ A إلى الواقعيّة المُغايرة لسائر الواقعيّات، وبـ r إلى الارتباط أو قيام وربط الواقعيّة المذكورة بواقعيّةٍ أُخرى، ونُشير من خلال حذف العلامة بين A وr إلى عدم مُغايرة A وr، بنحو تكون الواقعيّة المُشار إليها في عين كونها شيئاً من أشياء العالم، وواقعيّةً في مقابل سائر الواقعيّات في عالم الوجود، هي بنفسها عين الربط بواقعيّة أُخرى أيضاً. ومن خلال التعريف الذي ذكرناه للوجود الرابطيّ يتّضح أنّ A r في التركيب التالي: A r B، يُشير إلى مثل هذا الوجود.

توضيح الوجود الرابطيّ

يُعبّر **صدر المتألّهين** عن الوجود الرابطيّ بالتالي «الوجود في نفسه لغيره»؛ ومثال ذلك اللون، فهو وجود في نفسه للجسم. وتُشير مفردة «في نفسه» إلى أنّ الواقعيّة المذكورة، أي لون الجسم، هي واقعيّة أخرى غير الجسم؛ أي أنّ لدينا وجودين أو شيئين؛ ولو أردنا تعداد موجودات العالم، لأضَفْنا عدداً خاصّاً للون مُضافاً إلى العدد الخاص بالجسم؛ وباختصار وصف «في نفسه» يُشير إلى مُغايرة الخارج الموصوف بنفسه لسائر الأشياء، ويدلُّ بالنتيجة على الكثرة

---

(1) «في المكان ليس ككون السواد في المحلّ فإنّ وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا أمر زائد على وجوده... وهذا بخلاف كون الشئ في المكان فإنّه لا بدّ أن يكون هذا الكون في المكان أمراً زائداً على وجوده في نفسه، وإلّا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسمانيّ ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه» (**الأسفار**، ج 4، ص 215، 216).

والتعدّد، وأمّا وصف «لغيره» فيُشير إلى ذلك الارتباط وقيام الواقعيّة المذكورة بواقعيّة أُخرى؛ فمفردة «للجسم» في مثال اللون، تُشير إلى ارتباط واقعيّة اللون بواقعيّة الجسم الذي يكون مُلوّناً، أي إلى ارتباط اللون بالجسم. وفي الحقيقة يكون تعبيرُ «في نفسه» بديلاً للرمز A والتعبير «غيره» بديلاً للرمز B، وحرف الإضافة أي اللام بديلاً للرمز r. وقد تُضاف أحياناً كلمة «وجود» إلى ذلك أيضاً، وبدل مفردة «لغيره» يتمّ استخدام مفردة «وجود لغيره».

ومن الواضح أنّ مقصود **صدر المتألهين** من أنّ الوجود الرابطي هو وجود في نفسه لغيره، ليس هو أنّ هذا النحو من الوجود في الخارج مكوّن من قسمين: قسمٌ في نفسه، هو عبارة عن A، كاللون مثلاً؛ وقسمٌ آخر لغيره وهو الذي يُعرَض على «قسم في نفسه»، أو العارض على نفس الشيء، فيكون العارض مثلاً هو اللون وهو يرتبط بشيء آخر كالجسم؛ لأنّه في هذا الفرض، سوف يكون في الخارج نفس الشيء وارتباطه بالغير أو معرُوض وعارضٌ خارجيّ على الترتيب، بنحو يتلاءم مع انعدام العارِض وبقاء المعروض، ويَستلزم ذلك جواز زوال ارتباط الوجود الرابطيّ بالشيء المُرتبط به ويبقى الوجود الرابطيّ المُستقلّ عنه، وهذا لا يتلاءم مع تعريف الوجود الرابطيّ. إذاً الواقعيّة التي هي وجود رابطيّ، أي الواقعيّة التي نَحكي عنها بمفهوم «بياض هذه الورقة»، هي بسيطة بالضرورة، وليست مركبة من واقعيّة البياض والارتباط بالجسم، وبعبارةٍ أعمّ: لا نجد فيها تركيباً من الوجود في نفسه والوجود لغيره؛ ولكنها في عين بساطتها هي موجود مُغاير للجسم المذكور، وهي بعينها نفس الارتباط والقيام والربط بالجسم المذكور؛ وبعبارة **صدر المتألّهين**، وجوده في نفسه هو عين وجوده لغيره، لا أنه يُغايره. إذاً عبارة «وجود في نفسه لغيره» تعادل بالدقة A r في قضية A r B:

«ومعنى الوجود الرابطيّ وجود الشيء في نفسه ولكن لا لنفسه بل لغيره»[1].

وأمّا كيف يُمكن لواقعيّة في الخارج أن تكون في نفسها ولغيرها أيضاً، وتكون في الوقت نفسه بسيطة وغير مركّبة في الخارج من حيثيتيّن وقسمين أحدهما في نفسه والآخر لغيره؟ يقال في الجواب: إنّ ذلك إنما هو بمعنى أن تكون تلك الواقعيّة لها الخواص والآثار المُنتَظَرَة من الواقعيّة التي هي في نفسها، ولها الآثار والخواصّ التي تترتّب على الربط وعلى كون الشيء لغيره.

خاصيّة حيثيّة في نفسه

إنّ خاصيّة الواقعيّة التي تكون في نفسها تتلخص في التالي:

1 ـ أنّها مصداقٌ لمفهوم الوجود الاسميّ[2]، وهو الذي يُطلق عليه «الوجود المحموليّ» أو «الكون التّام»؛ وبعبارةٍ أُخرى: المفهوم الاسميّ للوجود، وبالتبع مفهوم موجود، وكذلك مفهوم الواقعيّة أو الواقعيّ وأمثال ذلك تحكي عن الواقعيّات من جهة كونها واقعيّات ومن جهة كون «الواقعية في نفسها» واقعية، إذاً المفاهيم المذكورة تحكي عنها.

---

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 74.

(2) تنقسم المفاهيم إلى قسمين: مفاهيم اسميّة ومفاهيم حرفيّة. المفهوم الاسمي هو المفهوم الذي يُمكن تصوّره بمفرده وبنحوٍ مُستقلّ عن سائر المفاهيم، وذلك خلافاً للمفهوم الحرفيّ الذي لا يُمكن تصوّره إلّا مع المفهوم الاسمي، وبعبارةٍ أُخرى: المفهوم الاسمي، هو المفهوم الذي يدلُّ على محكيّه مستقلّاً ودون توقّف على سائر المفاهيم، وذلك خلافاً للمفهوم الحرفيّ الذي لا يُمكنه أنْ يَحكي عن واقعه إلّا من خلال المفهوم الاسمي. فمثل «الإنسان» «الذهاب» وأمثال ذلك هي من المفاهيم الاسمية، ومثل المفاهيم الحرفية مفهوم الإضافة مثل: من وفي وعلى ونحو ذلك.

2 ـ إذا كانت هذه الواقعيّة محدودة، فهي من حيث كونها محدودة، ينعكس منها في الذهن مفهوم ماهويّ، كالبياض ـ في مثل بياض هذه الورقة ـ فالواقعيّة المذكورة هي وجود خاصٌّ لهذه الماهية، ولا دلالة فيها على الارتباط والربط، بنحو لا يَقبَل، من بين المفاهيم الماهويّة، الصدق على تلك الواقعية والحمل عليها بحمل هو هو، إلّا هذا المفهوم، ويوجد بوجودها؛ أي يُمكننا أن نقول: هذه الواقعيّة بياضٌ، وباعتبار صدق البياض على هذه الواقعيّة، يُمكننا أن نقول: «البياض موجود»، ويترتّب على ذلك أنّه لا يُمكن أن يصدق على تلك الواقعيّة أيُّ مفهوم ماهويّ آخر كالورق والجسم ـ الذي هو معرَوض هذه الواقعيّة والذي ترتبط به هذه الواقعيّة ـ أو يُوجد بوجودها، إذاً ههنا واقعيّتان بالضرورة.

3 ـ أي أن كون الشيء في نفسه هو مناط الاثنينيّة ومستلزم للتعدّد والكثرة في الواقعيّات والموجودات والأشياء في العالم.

«إنّ أقلّ مراتب الاثنينيّة بين شيئين أن يكون لكلّ منهما وجود في نفسه، وإن قُطعَ النظر عن قرينه»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 314 والعبارات التي تلي ذلك تدلُّ على هذا المضمون: «إنّ وجود الأعراض والصوَر الحالّة في الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف، فلا بدّ أن يكون لها إذا أُخذت على هذا الوجه وجود في أنفسها مغاير لوجود ما يحلّ هي فيها» (**الأسفار**، ج 2، ص 305). «إنَّ الله تعالى أسماء وصفات كلّها مع كثرتها وتفصيلها غير زائدة على ذاته... وهي أوّل كثرة وقعت في الوجود وليست قادحة في أحديّة الذات، كما مرَّ مراراً، إذ ليست عارضة لذاته... ولا مقوّمة له... ولا حادثة في ذاته... ولا موجودة في أنفسها ليَلزَم تعدّد القدماء» (**شرح أصول الكافي**، ص 282). (إنّ مفهوم الأبيض وإن كان متّحداً مع زيد موجوداً=

خاصيّة حيثيّة لغيره

أمّا خاصيّة حيثيّة «الربطيّ ولغيره» فهي الوجود الربطي لو لُوحظ كما هو، فإنّ صورته في الذهن تكون بنحو المفهوم الحرفيّ ـ كمفهوم الإضافة في مثل لون الجسم ـ ولا يَحكي عنه ولا يصدق عليه أيّ مفهوم اسمي سواء كان مفهوماً اسميّاً وجوديّاً أو مفهوماً ماهويّاً[1]. ويَنتج من ذلك الواقعيّة التي هي رابطة، كواقعيّة البياض في هذا الجسم، من حيث كونها لغيره ـ أي من جهة كونها للجسم ـ

= بوجوده، إلّا أنَّ له نحواً آخر من الوجود الخاص به في نفسه، فإنّه جوهر موجود بالعرض وعرض موجود بالذات، لِمَا حُقِّقَ في مقامه أنَّ العرَضي عين العرض الذي هو مبدأ اشتقاقه بالذات) (**تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 35). (إنَّ مُجرَّد وجود الذات في الله تعالى هو بعينه وجود الصفات بالعرَض، لا أنّ لصفاته تعالى وجوداً في أنفسها ولذاته وجوداً آخر في نفسه... فصفاته الحقيقيّة، على كثرتها، موجودة بوجود واحد بسيط هو وجود الذات وهو بعينه مصداق تلك الصفات كلّها» (المصدر نفسه، ج 4، ص 43).

(1) يتَّضح هذا المُدّعى عندما نلحَظ أنَّ المفاهيم من حيث هي مفاهيم لا تقبل التقسيم إلى اسميّ وحرفي. لأنّ المفهوم من حيث هو مفهوم لا شأن له سوى الحكاية عن المحكيّ والكشف عنه، والحكاية والكشف من حيث هي حكاية وكشف لا حكم لها، بل كلُّ حكم يترتّب على الحكاية من حيث هي حكاية لا يكون سوى حُكم على المحكي. وتقسيم المفهوم إلى اسميّ وحرفيّ، وبعبارةٍ أُخرى: تقسم الحكاية إلى استقلاليّة وآليّة يشملها هذا الحكم أيضاً. فالمفهوم الاسميّ ليس هو المفهوم الذي يكون مستقلاً في الحكاية عن محكيّه، بل هو المفهوم الذي يحكي عن محكيّ مُستقلّ وفي نفسه. وكذلك المفهوم الحرفيّ ليس هو المفهوم الذي لا يَكون مستقلاً في حكايته على محكيّه، ويكون بحاجة إلى مفهوم اسمي، بل هو المفهوم الذي يحكي عن محكيّ ليس في نفسه وهو ربط محض، ومن الطبيعي أن لا يكون تصوّره مُمكناً دون تصوّر طرفيه، إذاً كون المفهوم الحرفي غير قابل للتصوّر بنفسه، وبعبارةٍ أُخرى: غير حاكٍ عن محكيّه مستقلّاً، لا يَرجع إلى اختلاف نوع مفهومه ونوع حكايته عن نوع المفهوم الاسمي ونوع حكايته، بل يرجع ذلك إلى أنَّ سنخ المَحكيّ ومصداقه فيه مختلف=

لا يُمكن الحكم عليها بأنّها وجود أو موجود، أي لا تقع موضوعاً في الهليّة البسيطة، ولا يُمكن الحكم بأنّها بياض، كما لا يُمكن بلحاظ هذه الحيثيّة أن نقول: «البياض موجود»، ويترتّب على ذلك ـ وبلحاظ أنّها ليست حيثيّة ثانية لواقعيّة الجسم، الذي هو معرَوض البياض ـ أن الواقعيّة التي تكون رابطة من حيث كونها لغيره، لا تكون مناطاً للاثنينيّة والتعدّد والتكثّر في الواقعيّات. نعم ـ مسامحةً ومن غير تدقيق ـ يُمكن القول إنّ المفاهيم الاسميّة المُناسبة التي تحكي عن الربط والارتباط والتي لا تَحكي عن الاستقلال تُشير إلى هذه الحيثيّة كمفهوم الارتباط، القيام، الربط، الحلول، العروض، الصدور، الإيجاد وسائر المفاهيم المصدريّة، ففي هذا الفرض يصحُّ حمل تلك المفاهيم على الرابط من حيث هو في نفسه بحمل ذو هو، فيُمكن القول في مورد واقعيّة البياض: «هذه الواقعيّة تحلّ في الجوهر» أو «هذه الواقعيّة تعرضُ على الجوهر» أو «هذه الواقعية ترتبط بالجوهر وتقوم به».

خاصيّة الوجود في نفسه لغيره

وبعبارة فلسفيّة مُختصرة: يقال إنّ الواقعيّة التي تكون رابطةً هي

= عن سنخ المحكيّ ومصداقه في المفهوم الاسميّ. ونتيجة ذلك أنَّه من غير المُمكن أن نَنتزعَ من المحكيّ والمصداق الربطي مفهوماً اسميّاً، إلّا بتصرّف من الذهن، وفي هذا الفرض لا تكون الحكاية عن الواقع كما هو عليه: «إنّ المفهوم تابعٌ في استقلاله بالمفهوميَّة وعدمه لوجوده الذي يُنتزع منه وليس في نفسه إلّا الإبهام» (**بداية الحكمة**، المرحلة الثالثة، الفصل الثاني، ص 41). (**نهاية الحكمة**، المرحلة الثانية، الفصل الثاني، ص 30. «والحقُّ أنْ يُقال: إنّ المعنى الحرفي ما يُنتزع من وجود في غيره [أي من وجود رابط] والدالُّ عليه حرف، والمعنى الاسمي ما يُنتزع عن وجود في نفسه والدالُّ عليه الاسم» (**حاشية الكفاية**، ص 27).

التي تنحلّ ـ في عين بساطتها ـ بحسب التحليل الذهنيّ إلى حيثيتّين: حيثيّة في نفسه، وهي التي يُطلق عليها: «الذات» والتي يَحكي عنها المفهوم الماهويّ، الصادق عليها أو المحمول بحمل هو هو، والتي لا يُلحظ فيها الربط وتقع موضوعاً في الهليّة البسيطة، وأما الحيثية الأخرى فهي حيثية لغيره، وهي التي يَحكي عنها المفهوم الحرفيّ، والتي لا يُمكن أن تقع موضوعاً أو محمولاً في أي قضيّة، ولكن يُمكن الحكاية عنها ـ بشيء من المسامحة ـ بمفهوم اسمي والإشارة إليها، وهذا المفهوم هو الذي يُمكن حمله على واقعيّة الربط من حيث هو في نفسه بحمل ذو هو. وبناء عليه، فالصحيح أنّ الوجود الرابطي في الخارج أمرٌ بسيط، والصحيح أيضاً أن الربط بالغير عين هذه الواقعيّة ليس خارجاً عنها ولا عارِضاً عليها، وبعبارة مختصرة نقول: صحيح أنّ الوجود الرابطي هو في الخارج بلحاظ الوجود «ذاتٌ هي الربط» ولكن مع ذلك فإن هذه الواقعيّة هي بنحو تنحلّ في الذهن إلى ذاتٍ تقع موضوعاً للهليّة البسيطة، ولا تَحكي عن الربط، وربطٌ خارج عن الذات عارضٌ عليها؛ أي أنّ صورة هذه الواقعيّة في الذهن تكون صورة مركّبة من «ذاتٍ لها الربط» أو «الشيء المُرتبط» أو باختصار بصورة مفهوم «الربط» أو «المربوط» وأمثال ذلك.

«إنّ [مفهوم] الوجود الرابطي... مفهوم مستقلّ بالتعقّل هو وجود الشيء في نفسه [أي هو مفهوم الوجود الاسميّ] وإنّما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع [أي الإضافة إلى الغير بحسب الواقع إنّما لحقت مفهوم الوجود] خارجاً عن ماهيّة موضوعه فله صلوح أن يُؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميّا»[1].

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 82.

الوجود الرابط: وجود لغيره

لو قُمنا بمقايسة الوجود الرابطيّ، وهو الذي يكون واقعيّة في نفسه لغيره، مع الوجود الرابط الذي هو لغيره فقط والفاقد لصفة الوجود في نفسه؛ والذي نرمز إليه برمز r. فهذا يَعني أنّ الوجود الرابط ليس سوى نفس الربط والارتباط والقيام والصدور والحلول والإيجاد والعروض وأمثال ذلك. وبملاحظة الخصوصيّات التي ذكرناها سابقاً لمعنى في نفسه ولمعنى لغيره في الوجود الرابطيّ، يُمكننا الوصول إلى أنّ حقيقة الوجود الرابط لو لُوحظت بما هي هي، فلا تَنعكس في الذهن إلّا بصورة المفهوم الحرفيّ، ويترتّب على ذلك:

1 - أنّ المفهوم الاسميّ للوجود لا يَحكي عنها ولا يَصدقُ عليها[1]، بل ما يَحكي عنها هو المفهوم الحرفيّ للوجود، المشهور بـ «الكون الناقص»:

«إنّ الوجود الرابطيّ بالمعنى الأوّل مفهوم تعلّقي [أي المفهوم الذي يَحكي عن الوجود الرابط حقيقة مفهوم تعلّقي] لا يُمكن تعقّلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفيّة ويستحيلُ أن يُسلخ عنه ذلك

---

(1) «إنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها، لأنّ الماهيّة ما يُقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقلّ بالمفهوميّة والرابط ليس كذلك [أي ليس له وجود محمولي ذو معنى مستقلّ بالمفهوميّة». (**بداية الحكمة**، المرحلة الثالثة، الفصل الأول، ص 40). «إنّ الوجود الرابط لا ماهيّة له لأنّ الماهيّات هي المقولة في جواب ما هو، فهي مستقلّة بالمفهوميّة والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلّاً بالمفهوميّة» (**نهاية الحكمة**، المرحلة الثانية، الفصل الأول، ص 30).

الشأن ويُؤخذ معنى اسميّاً بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحموليّ»[1].

2 ـ أنّه لا ينعكس في الذهن عنه أيُّ مفهوم ماهويّ أو مفهوم مستقلّ آخر[2] ليكون موجوداً به ومحمولاً عليه بحمل هو هو وصادقاً عليه، بل يُشار إلى أقسامه بأنواع المفاهيم الحرفيّة، ولذا لا يَقع موضوعاً ولا محمولا في أيِّ قضيّة من القضايا[3]، فهو ليس ثانياً للواقعيّة المربوط بها.

3 ـ ونتيجة ذلك هي أنّ الوجود الرابط لا يكون مناطاً للاثنينيّة ولا يستلزم التعدّد والتكثّر في الواقعيّات والأشياء الموجودة في العالم[4]. نعم ـ مسامحةً ومع عدم التدقيق ـ يُمكن الإشارة إليه ببعض المفاهيم الاسميّة كالربط والرابط والوجود الرابط والارتباط والقيام والصدور والإيجاد التي تحكي عن الربط والارتباط لا عن الاستقلال.

نعم، لا بدّ من الالتفات إلى أمرٍ وهو أنّه يُقال أحياناً: الوجود الرابط «ذات هي الربط» وذلك في مقابل الوجود الرابطي وهو «ذات لها الربط». ومن الواضح أنّه ليس المُراد من هذا التعبير أنّ الوجود الرابط في الذهن كالوجود الرابطيّ ينحلّ إلى حيثيّتين، ذاتٌ وربط مع

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 82.

(2) انظر: الهامش رقم 1 في الصفحة السابقة.

(3) «فالوجود الرابط لا يُوضع لشيء ولا يُحمل على شيء ولا يتصف بكليّة ولا جزئيّة ولا عموم ولا خصوص، إذ لا نفس له» (**الأسفار**، ج 1، ص 327، تعليقة العلّامة الطباطبائي).

(4) «إنَّ الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الأشياء المحصّلة التامّة، بل نسب إلى الأشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء» (**الأسفار**، ج 1، ص 143).

اختلاف يرجع إلى أنّه في الوجود الرابطيّ الربط المذكور خارجٌ عن الذات وعارض عليها، وفي الوجود الرابط هو عينها وذاتها، بل المقصود أنّ الوجود الرابط ليس شيئاً سوى الربط، ولا ذات له أساساً:

«إنّ الرابطة لا ذات لها أصلاً، كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلاً»[1].

خلاصة

بناء على ما تقدّم يُمكننا القول:

1 ـ إن الواقعيّة التي لها ربط عرضيّ بالغير سواء بلحاظ الوجود في الخارج أو بلحاظ الماهيّة في الذهن هي «ذاتٌ لها الربط» وليست هي في أي موطن «ذاتٌ هي الربط».

2 ـ إن الواقعيّة التي لها ربط ذاتيّ بالغير، أي الوجود الرابطيّ، هي في الخارج بلحاظ الوجود «ذاتٌ هي الربط» ولكنّها في الذهن بلحاظ الماهيّة «ذاتٌ لها الربط»؛

و3 ـ إن الربط المَحض، أي وجود الرابط، لا يُمكن تصوّر ذات له أساساً لكي يُمكن السؤال عنه أنّه «ذاتٌ هي الربط» أو «ذاتٌ لها الربط». فإذاً وجود الرابط، لا يكون في الخارج ولا في الذهن، لا «ذات هي الربط» ولا «ذات لها الربط».

نفي الوجود عن الرابط

نعم، الملاحظة التي لها أهميّتها هنا والتي لا بدّ من الالتفات

---

(1) الأسفار، ج1، ص 143.

إليها هي أنّ وجود الرابط ليس قسماً من الوجود. وذلك لأنّ ما يَصدق عليه أنّه «قسمٌ من الوجود» لا بدّ وأن يكون بمعنى أنّه قسمٌ من مصاديق المفهوم الاسميّ للوجود، مع أنّنا قُلنا: إنّ الوجود الرابط لمّا لم يكون وجوداً في نفسه، لم يَصدق عليه أي مفهوم اسميّ، ومن ذلك المفهوم الاسميّ للوجود، أو الواقعيّة والشيء والموجود وأمثال ذلك، إذاً ليس هو قسماً من الوجود. وذلك خلافاً للوجود المستقلّ والرابطي، فإنّه لمّا كان كلّ واحدٍ منهما وجوداً في نفسه ومصداقاً للمفاهيم المذكورة، كانا قسمين من الوجود. من هنا يظهر أنّ تقسيم الوجود إلى وجود مستقلّ ورابطيّ ورابط ليس تقسيماً حقيقيّاً، لأنّ وجود الرابط في الحقيقة ليس قسماً من الوجود ـ الذي يكون مَقسماً لهذا التقسيم ـ في الحقيقة؛ وبعبارةٍ أُخرى: مفردة «وجود» في العنوان التالي «وجود الرابط» هي من المُشترك اللفظيّ مع مفردة «وجود» في العنوانين الآخرين وهما «الوجود المستقلّ» و«الوجود الرابطيّ» وليس الاشتراك بينهما معنويّاً؛ وباختصار، لا اشتراك بين «وجود الرابط» و«الوجود المحمولي» إلّا في مجرّد لفظ «الوجود»:

«إنّ الحقّ الاتّفاق بينهما [أي بين الوجود الرابط والمحمولي] في مجرّد اللفظ»[1].

والحاصل أنّ الوجود الرابطيّ، هو في نفسه قسمٌ من الموجودات والأشياء، وذلك خلافاً للوجود الرابط، فإنّه لا يكون كذلك؛ أي مع قيام الوجود الرابطيّ وتكثّره تتكثّر الموجودات والأشياء؛ وأمّا مع وجود الرابط المتكثّر فليس لدينا موجودات وأشياء متكثّرة، بل ـ وكما سيأتي بيانه عند البحث عن الوجود

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 79.

الرابط المعلول ـ كثرته هي شؤون للوجود في نفسه الذي يرتبط به. نعم، الغفلة عن هذه الملاحظة أدّت إلى الوقوع في الخلط في تفسير كلام **صدر المتألّهين**.

ملاحظة

وكما تقدّم، يرى **صدر المتألّهين** أنّ الوجود الرابط فاقد لمعنى في نفسه، وهو فقط لغيره؛ أي لا حيثيّة له سوى الوجود لغيره. والفلاسفة اللاحقون على **صدر المتألّهين** كالعلّامة **الطباطبائي**[1] ـ واحترازاً منهم عن الوقوع في الخطأ ـ عبّروا عن هذا الأمر «الوجود لغيره» بتعبيرٍ آخر: هو «الوجود في غيره» بدل «الوجود لغيره». وطبقاً لهذا الاصطلاح فنحن عندما نقول: «وجود لغيره» فالمُراد فقط الوجود في نفسه لغيره وهو الوجود الرابطيّ، وعندما نقول: «وجود في غيره» فالمُراد الوجود الرابط الفاقد إطلاقاً للوجود في نفسه. إذاً ما يُذكر في الكتب الحاليّة تحت عنوان «في غيره» فهو بالدقّة عبارة عن الشيء الذي عبَّر عنه **صدر المتألّهين** بلفظ «لغيره» ـ لا في نفسه لغيره ـ وسوف نعمد في هذا البحث إلى استخدام تعبير **صدر المتألّهين**.

أقسام الربط

ما تعرّضنا له إلى الآن عبارة عن مطلق الوجود الرابط؛ وبعبارةٍ أُخرى: تحدّثنا عن مطلق الربط، والذي رمزنا إليه بـ r. وهو له أقسام متعدّدة: الربط الذي يُشار إليه بمفردة «من»، والربط الذي

---

(1) انظر: **بداية الحكمة**، المرحلة الثالثة، الفصل الأوّل، ص 40؛ **نهاية الحكمة**، المرحلة الثانية، الفصل الأوّل، ص 28.

يُشار إليه بمفردة «إلى»، والربط الذي يُشار إليه بمفردة «في»، والربط الذي يُحكى عنه بالتعابير الاسميّة كالحلول أو العروض أو القيام الحلولي، والذي يقع في الأعراض والصوَر الجوهريّة، والربط الذي يُحكى عنه بتعابير كالإيجاد أو الصدور أو القيام الصدوريّ أو ارتباط المعلول بعلّته الفاعليّة وأمثال ذلك ممّا نجده في المعاليل. وجميع أقسام الربط مُتشابهة من جهة أنّها في عين كونها خارجيّة وعينيّة ليست وجوداً «في نفسه»، والتعبير الاسميّ أي «الوجود الرابط» يُشير إلى هذه الجهة المُشتركة، نعم تفترق هذه الأقسام من جهاتٍ أُخرى، ولها أحكام مختلفة. بعد هذا ندخل في المرحلة الثانية من البحث والتي نُعالج فيها أحكام القسم الأخير من الوجود الرابط، أي ربط المعلول بالعلّة الفاعليّة.

المرحلة الثانية: وجود الرابط المعلول

السؤال

ثبَت في الفلسفة أنّ كلّ مُمكن بالذات لا بدّ له من علّة تُفيض عليه الوجود، وهي التي يُطلق عليها اسم «العلّة الفاعليّة» أو «الفاعل». وبعبارةٍ أُخرى: ثبت في الفلسفة أنّ كلَّ مُمكن بالذات هو معلول[1]. كما ثبَت لدينا أنّ الربط وارتباط المعلول بعلّته ليس هو كربط الجسم بمكانه حيث يكون أمراً عرضيّاً قابلاً للزوال، وإلّا لجازَ أن يُوجد المعلول والمُمكن بالذات دون ربط وبشكل مستقل

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 206 إلى 215، الفصل الثالث عشر؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 202 إلى 204، الفصل الثاني عشر.

عن العلّة الفاعليّة[1]؛ وبعبارةٍ أُخرى: لا شكّ في أنّ المعلول ذاتٌ لغيره أي للعلّة، ومن غير المُمكن أن لا يكون كذلك. والسؤال الآن، أنّه مُضافاً إلى ذلك هل ينبغي أن يكون في نفسه أيضاً حتّى يكون نحو وجوده رابطيّاً أو أنّه فاقدٌ لمثل هذه الحيثية ويكون في النتيجة رابطاً؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل المعلول وجودٌ في نفسه للعلّة، أو أنّه وجود للعلّة فقط؟ وبعبارة ثالثة مختصرة: هل المعلول وجود رابطيّ أو وجود رابط؟

جواب عامّة الفلاسفة السابقين

اختار الفلاسفة السابقون الشقَّ الأوّل جواباً عن هذا السؤال؛ أي أنّ كلّ معلول هو وجود رابطيّ بالنسبة لعلّته، فهو ككلِّ عرضيّ بالنسبة إلى الجوهر الذي يكون موضوعاً له حيث يكون وجوداً رابطيّاً، مع فارقٍ بينهما يرجع إلى أنّ قيام المعلول بعلّته الفاعليّة يكون صدوريّاً، وأمّا قيام العرض بالجوهر فهو حلولي. إذاً طبقاً لهذا الرأي، يكون رمز المعلول كرمز العرض A r، مع فارقٍ بينهما هو أنّ r فيه التي تدلّ على الارتباط والقيام بالغير، تُشير إلى القيام الصدوريّ للمعلول بعلّته أي إلى إيجاد العلّة للمعلول، لا إلى القيام الحلوليّ الذي يكون في العرَض. وبناء عليه، وطبْقاً لهذا الرأي يكون المعلول إجمالاً، في الخارج، واقعيّة في نفسه، بمعنى أنّه مغايرٌ للعلّة وثانٍ لها، بنحو لا بدّ عند القيام بعدِّ الموجودات والأشياء من أن نخصّه بعدد، كما نخصّ العلّة الفاعليّة بعدد؛ أي ثمّةَ وجود آخر وموجود آخر غير العلّة. فالعليّة مَنشأ لكثرةِ الموجودات والأشياء:

---

(1) انظر: الأسفار، ج 2، ص 214 إلى 216.

«إنّهم لمّا قالوا بالثاني في الوجود، أثبَتوا للمُمكن وجوداً مُغايراً للوجود الحقّ»[1].

ونظراً لكون هذه الواقعيّة في نفسها محدودة، يَنتزع الذهن منها مفهوماً ماهويّاً، كالإنسان والشجر والبياض وغير ذلك ممّا لا يَحكي عن الربط والارتباط بالعلّة ولا يَقع موضوعاً للهليّة البسيطة ويقال: «الإنسان موجود»، «الشجر شيء خارجيّ» و«البياض واقعيّة». ونظراً لكون تلك الواقعيّة في نفسها لغيرها، أي للعلّة، يُشار أيضاً إليها بتعابيرَ مثل «الارتباط بالعلّة»، «القيام بالعلّة»، «مرتبطة بالعلّة»، «الصادرة عن العلّة» وأمثال ذلك، وهذه التعابير إنما هي بالنسبة لوجودها في الخارج، بمعنى «الوجود عين الإيجاد» أو «الموجود عين الإيجاد» أو «الموجود عين الارتباط بالعلّة» وبتعبيرٍ آخر، بمعنى «ذات هو الربط»، وبلحاظ الماهيّة في الذهن بمعنى «الذات المرتبطة بالعلّة» أو «الشيء القائم بالعلة» أو «الموجود الصادر عن العلّة» أو «الواقعيّة المُرتبطة بالعلّة» وبكلمةٍ واحدة، بمعنى «ذات لها الربط»، وهي وجود أو موجود أو ذات أو شيء أو واقعيّة تؤكّد على حيثية «في نفسه» في المعلول، والتي تتحقّق في الخارج بصورة أمرٍ مُغاير لواقعيّة العلّة وفي الذهن بصورة مفهوم اسميّ غير حاكٍ عن الارتباط والربط. وبكلمةٍ مختصرة، يرى الفلاسفة السابقون، أنّ نحو واقعيّة المعلول ونحو ارتباطه بعلّته هي بنحو يُمكن معه القول: المعلول مرتبط بالعلّة بالارتباط الذاتيّ غير القابل للانفكاك.

(أثبَتوا للمُمكن وجوداً مُغايراً للوجود الحقّ، لكن على وجه يكون مُرتبطاً إلى الحق ومنسوباً إليه بحيث لا يُمكن أن يَنسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى)[2].

---

(1) الأسفار، ج 1، ص 330.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 330.

جواب ابن سينا

على الرغم ممّا تقدّم يَذكر **ابن سينا** استدلالاً في التعليقات على هذا المدعى بنحو الإشارة، وحاصله طبْقاً لما ذكره **صدر المتألّهين** أنّه مع التتبّع فلن نجد سوى الوجود الرابط المعلول، ولكنّ **ابن سينا** لا يصل إلى هذه النتيجة، ولا إلى لوازمها، من ناحية كون المعلول شأناً من شؤون علّته، والوحدة الشخصيّة للوجود، ولذا لم يذكر هذا الأمر في أيّ من كُتبه ومؤلّفاته، بل يَكتفي بمجرّد الإشارة إلى هذا:

والوجود المُستفاد من الغير كونه متعلّقاً بالغير هو مقوّم له... والمقوِّم للشيء لا يجوز أن يُفارقه، إذ هو ذاتيّ له»[1].

سؤال وجواب

ولكن ههنا سؤال لا بدّ من الإجابة عنه قبل إتمام البحث. وهذا السؤال يرجع إلى أنّنا لو دقّقنا في دعوى **ابن سينا**، في كلامه المذكور أعلاه، فإنّنا لن نجد شيئاً زائداً على أنّ الارتباط بالعلّة هو عين وجود المعلول وذاتيّ له، ولذا لا يَنفصل عنه؛ أي أنّه يرى للمعلول وجوداً في نفسه، ولكن هذا الوجود في نفسه هو بعينه للغير أي للعلّة أيضاً. ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا معنى له سوى معنى الوجود الرابطيّ المعلول. وعلى الرغم من ذلك يعتقد **صدر المتألّهين** أنّ **ابن سينا** ـ في كلامه هذا، موافقٌ له في القول بثبوت الوجود

---

(1) يتحدّث ابن سينا عن هذا الأمر، فيقول: «الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير فتكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإما أن يكون مُستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوِّماً له ولا يَصحّ أن يُوجِدَ الوجودُ المُحتاج غيرَ المحتاج، كما أنّه لا يصح أن يوجِدَ الوجودُ المُستغني محتاجاً إلّا وقد تغيّر وتبدّل حقيقتهما» (**التعليقات**، ص 216).

الرابط المعلول، المُستلزم لكون المعلول شأناً من شؤون العلّة وللقول بالوحدة الشخصيّة للوجود:

«إنّ العاقل اللبيب بقوّة الحدس يَفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البُرهان عليه حيث يَحين حينُه من أنّ جميع الوجودات الإمكانيّة ... اعتبارات وشؤون للوجود الواجبيّ وأشعّة وظلالٌ للنور القيوميّ لا استقلال لها بحسب الهويّة ولا يُمكن ملاحظتها ذواتاً مُنفصلة وأنيّات مستقلّة لأنّ التابعيّة والتعلّق بالغير ... عين حقائقها ... بل هي في ذواتها محضُ الفاقة والتعلّق فلا حقائق لها إلّا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحده وليس غيرها إلّا شؤونها»[1].

لكن ما الذي جعل **صدر المتألّهين** يحمل الوجود الرابطيّ المعلول في كلام **ابن سينا** على وجود الرابط المعلول؟ يرى **صدر المتألّهين** أنّ ذلك يرجع إلى أنّ **ابن سينا** وبقواه الحدسيّة توصّلَ إلى أنّ هذا الاستدلال لو تتبَّعه لأدّى به إلى نفي الوجود في نفسه في المعلول وإثبات الوجود الرابط له، كما حصل **لصدر المتألّهين** حين تتبَّع نفس الاستدلال وتوصَّلَ إلى مثل هذا النتيجة[2].

وبيان ذلك أنّ **لصدر المتألّهين** رأيين في مسألة وجود المعلول:

1 ـ يقول أحياناً في توصيف ذلك: وجودٌ هو عين إيجاد العلّة، واقعيّة هي عين التعلّق بالعلّة وهكذا، أي أنّه يرى أنّ للمعلول وجوداً في نفسه، ولكنّه يرى أنّه بعينه للغير أي للعلّة. وفي هذا الرأي يكون المعلول مجرّد واقعيّة هي بلحاظ الخارج «ذاتُ الربط إلى العلّة»، ولو كان بحسب التحليل الذهنيّ

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 46 و47.

(2) انظر مثلاً: الأسفار، ج 2 ص 286 ـ 310.

وانتزاع الماهيّة وسائر المفاهيم الاسميّة منه «ذاتٌ لها الربط إلى العلّة»:

«[إنّ] معناه [أي معنى الحلول]: كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتِّصاف، لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى، والمبادي العالية، حسب ما هو التحقيق، من أنّ وجود المعلول في نفسه هو وجوده لمُوجده»[1].

ففي الكلام المذكور أعلاه يرى **صدر المتألهين** للمعلول وجوداً في نفسه للعلّة، كما هو الحال في العرَض الحالّ في الجوهر، حيث يرى أنّه وجودٌ في نفسه للجوهر، مع فارق يرجع إلى أنّ قيام العرض بالجوهر لمّا كان حلوليّاً، كان سبباً لاتّصاف الجوهر بالعرض، وذلك خلافاً لقيام المعلول بالعلّة، فإنّه لمّا كان صدوريّاً، لم يكن مُوجباً لاتِّصاف العلّة بالمعلول، أي أنّه يرى فيهما معاً الوجود الرابطيّ، مع فارقٍ يرجع إلى الاختلاف بنحو القيام، والذي أدّى إلى أن يكون الوجود الرابطيّ في أحدهما سبباً لاتّصاف

---

(1) **الأسفار**، ج 4، ص 232، ويقول أيضاً في هذا المضمون: «إنّ التحقيق كما ذهب إليه كثيرٌ من البارعين، أنّ وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثيّة أصلاً» (**الأسفار**، ج 6، ص 329). «قد علمت أنّ الموجودات الفائضة عن الحقّ كونها في أنفسها هو نفس كونها من الحق بلا اختلاف» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 178 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 145). «الوجود الحقيقي بمراتبه الثلاث [أي مرتبة الموجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره ولا يتقيّد بقيد ومرتبة الموجود المقيّد ومرتبة الوجود المُنبسط] موجود في نفسه، إمّا بنفسه، كالأوّل تعالى، أو بغيره، كما سواه» (**شرح أصول الكافي**، ص 283). «إنّ الوجود الموجودات في أنفسها ليس إلّا وجودها له تعالى» (**تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 330).

المربوط إليه به دون الآخر. ولكنّه لم يتحدّث بهذا النحو دائماً.

2 ـ بل أحياناً وكما سوف يظهر من تتمّة البحث، يُنكر إطلاقاً كون المعلول وجوداً في نفسه، ولا يراه سوى إيجادٍ من العلّة، سوى حيثيّة الصدور من العلّة، وسوى حيثيّة الربط بالعلّة، بنحو لا يُمكن تحليله حتّى في الذهن إلى ذاتٍ وربطٍ مُغايرٍ للذات؛ أي ليس هو «ذاتٌ لها الربط» حتّى في الذهن:

«إنّ المُمكن لا يُمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري، بل هو مُنتسبٌ بنفسه لا بنسبة زائدة، مُرتبط بذاته لا بربط زائد، فيكون وجود المُمكن رابطيّاً عندهم ورابطاً عندنا»[1].

وكما نرى، ففي الكلام المذكور أعلاه، بعد أن يُورد عبارتيّ «مُنتسب بنفسه» و«مُرتبط بذاته» وهو ممّا لا يتلاءم مع الوجود الرابطيّ، وحذراً من الوقوع في الاشتباه، يذكّر على الفور بأنّ المُراد من ذلك الوجود ـ الرابط لا الوجود ـ الرابطيّ، ويُوضح في تتمَّةِ كلامه أنّ مُراده من الرابطيّ والرابط المعنيان المُصطلح عليهما، واللّذان تعرّض لهما مُسبَقاً، وأنّ الفرق بينهما هو في كون أحدهما وجوداً في نفسه دون الآخر[2]، وهذا بحكم التصريح بهذا المضمون وأنّ المعلول فاقد لحيثية في نفسه، وذلك خلافاً لرأي المشهور، الذين ذهبوا إلى أنّ للمعلول وجوداً في نفسه.

وبعبارةٍ مُختصَرة: يذهب **صدر المتألّهين** تارة إلى أنّ للمعلول وجوداً في نفسه، ولكنّه يرى أنّه عين إيجاد العلّة، وأحياناً لا يرى له

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 330.

(2) «وقد مرّت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المُتفاوت عليها لفظاً، لئلّا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ» (**الأسفار**، ج 1، ص 330).

من الأساس أيّ وجودٍ في نفسه، ولا يرى فيه سوى حيثيّة إيجاد العلّة وحيثيّة صدوره منها. إذاً لديه في هذا المجال رأيان، ولكنّه لم يَفصل بين هذين الرأيين بشكلٍ صريح، وإن كان الذي يَبدو من كلامه مع التدقيق فيه وملاحظة القرائن ـ كما في الكلام المذكور أعلاه ـ بنحو لا يَبقى مجالٌ للشكّ أنّه لم يَخلط بين هذين الرأيين.

وأمّا لماذا لم يذكر صراحة الفصل بين هذين الرأيين؟ لعلّه لأنّه كان يعتقد أنّ الرأيَ الأوّل، أي الوجود الرابطيّ المعلول، يؤدّي إلى الرأي الثاني أي الوجود الرابط المعلول؛ أي أنّ الرأي الثاني يُمكن استنتاجه من الرأي الأوّل، كما يَظهر ذلك من الاستدلال الذي ذكره لإثبات الوجود الرابط. فهو في هذا الاستدلال وفي الخطوة الأولى، كما لدى **ابن سينا**، يقوم بإثبات الوجود الرابطيّ المعلول؛ أي يقوم بإثبات أنّ واقعيّة المعلول وجودٌ هو عين إيجاد العلّة وعين الارتباط بها، ثمَّ في خطوةٍ ثانيةٍ يصل إلى وجود الرابط المعلول؛ أي أنّه يُثبت أنّ مثل هذا الأمر فاقدٌ لحيثية في نفسه، وهو مجرّد إيجادٍ لا غير، فإذاً ليس هو إلّا شأناً من شؤون العلّة. وبناءً عليه، يرى الوجود الرابطيّ المعلول في حكم المقدِّمة للوصول إلى الوجود الرابط المعلول، بنحو لو كان لدى الفيلسوف قوى حدسٍ قويّة، لوصلَ سريعاً إلى هذه النتيجة. إذا ليس بعيداً عن الحقيقة القول: إنّ **ابن سينا**، وإن لم يُظهر في كلامه المذكور ذلك، كان في طريقه لإثبات الوجود الرابط المعلول.

وعلى أيِّ حالٍ، فعدم فصل **صدر المتألّهين** بين هذين الرأيين بشكلٍ صريح أوجب وقوع الفلاسفة من بعده ممّن يوافقه في الفكر كعلي مدرّس، في الظنّ بأنّ مُراده من الوجود الرابط المعلول ليس سوى أنّ واقعيّة المعلول وجودٌ هو عين إيجاد العلّة وعين الارتباط بها؛ أي أن الوجود الرابطيّ للمعلول بلحاظ الخارج، هو نفس

وجود الرابط المعلول. ولذا على الرغم من التزامهم بالوجود الرابط، أنكروا بشدّة الوحدة الشخصيّة للوجود، ودافعوا بشراسة عن كثرة الوجود[1]. وكأنّ الوحدة الشخصيّة للوجود تَتنافى مطلقاً مع أي نوع من الكثرة، بنحو يكون الاعتقاد بذلك مُستلزماً لإنكار المُمكنات والمخلوقات، وهذا ممّا يَتنافي مع العقل ومع الشرع. مع أنَّنا ذكرنا أنّه وفي نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود وفي تفسيرها الصدرائيّ تكون المُمكنات والمخلوقات بمنزلة شؤون الواقعيّة، وهذا أمرٌ لا يُمكن إنكاره.

جواب العلّامة الدوانيّ

بعد **ابن سينا**، قام العلّامة **الدوانيّ** ومن خلال تقديمه لنظريّة ذوق التألّه، بإثبات نوع من الوجود الرابط للمعلول. وفي هذه النظريّة يتمُّ تبنّي القول بأصالة الوجود، وكذا القول بأصالة الماهيّة: أصالة الوجود في الواجب بالذات الفاقد للماهيّة، وأصالة الماهيّة في المُمكنات. إذاً في نظريّة ذوق التألّه، تكون المُمكنات من سنخ الماهيّات، بمعنى أنّ الأفراد والمصاديق الخارجيّة لكلِّ ماهيّة تكون من سنخ نفس تلك الماهيّة؛ فمثل عليٍّ وخسرو ومريم وسائر أفراد الإنسان هم من ماهيّة الإنسان المتحقِّقة في الخارج بنحو متكثِّر ومتعدِّد، ولكن من بين كافّة الموجودات، الواجب بالذات ليس من سنخ الماهيّات، بل هو حقيقة الوجود بشكل حصريّ، لأنّه هو فقط المتنزه الماهيّة، ولمّا كان الواجب بالذات واحداً ومن المستحيل فيه الكثرة والتعدّد، كانت حقيقة الوجود واحدة ولا يُمكن أن تقع فيها

---

(1) انظر: **بدائع الحكم**، ص 54، 228 إلى 238، 323 إلى 329. وفي هذا المجال انظر: **رحيق مختوم**، ج 10، ص 119 إلى 126، 138 إلى 140.

الكثرة أو التعدّد؛ أي أنّ الموجودات ـ أي الواجب بالذات والمُمكنات ـ وإن كانت متكثّرة، ولكن الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ شخصيّة؛ ولو أردنا التعبير عن ذلك بالعبارة التي ذكرناها في مبحث أصالة الوجود لقلنا: إنّ مفهوم موجود، وإن كان صادقاً على جميع الأشياء، أي سواء الواجب بالذات أم المُمكنات، ولكن مفهوم الوجود ـ بحمل هو هو ـ ينحصر صدْقه على الواجب بالذات، ولا يصدق على أيِّ مُمكنٍ؛ أي فيما يتعلّق بالواقعيّة الخارجيّة مثل علي، الذي هو مُمكن بالذات، يُمكننا القول: «علي موجود» ويُمكننا القول باعتبار صدق ماهيّة الإنسان على هذه الواقعيّة: «الإنسان موجود»، ولكنّنا في نفس الوقت لا يُمكننا أن نقول: «علي وجود»، وذلك لأنّ علي مُمكن بالذات، وفي نظريّة ذوق التألّه، يكون المُمكن بالذات من سنخ الماهيّة وليس مصداقاً لمفهوم الوجود.

وهنا يأتي السؤال التالي: كيف يُمكن أن لا يكون علي موجوداً، وتكون ماهيّة الإنسان باعتبار كونها ذات مصداقٍ كعلي موجودة؟ بل يُمكننا أن نطرح السؤال فيما يتعلّق بعليٍّ نفسه، فنسأل: إنّ عليّاً الذي لا تكون حقيقته سوى كونه إنساناً، أي من سنخ الماهيّة لا الوجود، كيف يصدق عليه مفهوم موجود، وبأيِّ اعتبار يكون مصداقاً له؟ ولأجل توضيح السؤال بنحو أفضل، لا بدّ من الالتفات إلى أنّه من غير المُمكن أن يكون صدق المفهوم على واقعيّةٍ ما جزافاً ودون أيّ ملاك، بل لا بدّ من وجود ملاكٍ لصدق المفهوم على الواقعيّة المذكورة حتّى يُمكن عقلاً صدق المفهوم المذكور عليها. ومن أن يكون في تلك الواقعية ملاكُ صدق المفهوم بنحو يكون هو المنشأ للآثار المتوقّعة من المفهوم، إذاً بناء على أصالة الماهيّة لا يكون عليّ من جهة مصداقاً لمفهوم الوجود، مع أنّه من جهةٍ أُخرى موجود. أي يتصف بالوجود، وما يُلفت النظر هنا أنّ ماهيّة الإنسان هي أيضاً موجودة باعتبار صدقها على عليّ.

والسؤال هو أنّ عليّاً إذا لم يكن وجوداً ـ حتى يكون مصداقاً لمفهوم موجود باعتبار وجوده ـ فما هي الخصوصيّة التي امتاز بها عليّ حتّى صدَق عليه باعتبار تلك الخصوصيّة أنّه مصداقٌ لمفهوم موجود؛ وبعبارةٍ أُخرى: ما هو المراد والمقصود بناء على أصالة الماهيّة من كون عليّ موجوداً، وكون الإنسان بشكل أولى موجوداً، وبشكل عام كون المُمكن بالذات موجوداً؟ هذا السؤال الذي لا بدّ لكلّ فيلسوف يتبنّى القول بأصالة الماهيّة من الإجابة عنه.

يذكر العلّامة **الدواني** في الجواب: أنّ المُمكنات لمّا كانت معلولةً للواجب بالذات، كانت مُنتسِبةً له؛ أي مُنتسِبةً إلى الوجود، ومن المستحيل أن تكون موجودة دون هذا الانتساب، إذاً هي موجودة باعتبار هذا الانتساب والارتباط. وبناءً عليه، يكون الواجب بالذات موجوداً لأنّه حقيقة الوجود، والمُمكنات موجودة لانتسابها وارتباطها بهذا الوجود؛ وبعبارةٍ أُخرى: الوجود الذي هو ملاك صدق مفهوم موجود، هو في الواجب بالذات نفس حقيقة الوجود وفي المُمكنات ليس سوى الارتباط والانتساب إلى الوجود، إذاً ليس وجود المُمكن إلّا نفس الانتساب والربط بالحقيقة الواحدة للوجود والتي هي الواجب بالذات. وبهذا يظهر أنّ مُفردة «موجود» تُستعمل في الواجب بالذات بمعنى حقيقة الوجود، وفي المُمكنات بمعنى المُنتسب للوجود. كما في مُفردة جنديّ التي تعني الانتساب إلى الجند:

«يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق «الموجود» أمراً قائماً بذاته، هو حقيقة الواجب تعالى، ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه، فيكون الموجود أعمُّ من تلك الحقيقة وغيرها المنتسب إليها»[1].

---

(1) المحقق الدواني والملّا، وإسماعيل الخواجوئي، **سبع رسائل**، (طهران، ميراث مكتوب، 1381)، ص 129.

ويتصدّى **صدر المتألّهين** للردّ على هذا الرأي في كُتبه بشدّة[1]. ففي الإلهيّات الخاصّة في الأسفار، يقوم بتعداد عشر إشكالات مع قطع النظر عن بطلان أصالة الماهيّة[2]؛ ونصف هذه الإشكالات ترتبط بالمباحث اللفظيّة التي قدّمها العلّامة **الدواني** حول المشتقّ، والتي أدّت إلى القول بنفي الاشتراك المعنويّ بين الوجود والموجود، وفي بعضها إلى عدم الانسجام بين كون الوجود رابطاً وبين أصالة الماهيّة، وفي بعضها للردّ على تفصيل العلّامة **الدواني** بين أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في المُمكن. إذاً هذه النظريّة لا يُمكن الدفاع عنها وهي مردودة.

جواب الميرداماد

بعد العلّامة **الدواني**، يتَّجه **الميرداماد** لإثبات كون المعلول رابطاً. ولكن ذكرنا في الفصل الثالث، أنّه أيضاً من الفلاسفة الذين يتبنّون القول بأصالة الماهيّة. وبناء عليه، لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال، وهو أنّه كيف يُمكن أن تكون الواقعيّات الخارجيّة والتي هي من سنخ الماهيّات مصداقاً لمفهوم موجود. ويذكر في الجواب عن ذلك التالي: إنّ منشأ انتزاع الوجود نفس الماهيّة الخارجيّة، أي كلّمَا كانت الماهيّة حقيقيّة في ظرف لا فرضيّة، انتزعَ من مثل هذه الماهيّة مفهوم الوجود، وباعتبار انتزاع مفهوم وجود يُحمل عليها

---

(1) تعرّض صدر المتألّهين في مواضع متعددة من كتبه لبيان أو نقد نظرية **«ذوق التألّه»**. من ذلك انظر، **الأسفار**، ج 1، ص 71 إلى 74، 251، 252، 407، 408؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 63 إلى 78؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 69 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 51؛ **العرشيّة**، ص 222؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 312؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 298؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 58 إلى 60.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 68 إلى 78.

مفهوم موجود. بعد ذلك، وبملاحظة أنّ الماهيّات أمور مُتباينة بالذات، ولا سيّما أنّ بعضها متباين بتمام الذات يَسأل التالي: كيف يُمكن للأمور المُتباينة ذاتاً أن يُنتزع منها مفهوم واحد كمفهوم الوجود؟ وجوابه أنّ ثمة فرقاً بين منشأ انتزاع المفهوم ومبدَأ أو مناط هذا الانتزاع أو المطابق ـ بالفتح ـ له. فانتزاع مفهوم واحدٍ من أمور متعدّدة مستلزمٌ لكون مبدأ ومناط الانتزاع واحداً، ولا يستلزم كون منشأ الانتزاع واحداً، مع أنّ الماهيّات هي منشأ انتزاع الوجود وليست مناطاً ومبدَأ لهذا الانتزاع. وبناء عليه، لا يؤدّي التباين الذاتيّ بينها إلى إيجادِ خللٍ في وحدة مفهوم الوجود والموجود المشتقّ منها. نعم، يُمكننا أن نسأل التالي: ما هو مناط ومبدَأ انتزاع الوجود المُشترك بين كافّة المُمكنات؟ والجواب أنّ ذلك هو نفس حيثيّة صدورها من الواجب بالذات وانتسابها إليه وارتباطها به؛ وبعبارةٍ أُخرى: يُمكن أن تكون الذات من جهةِ ارتباطها وانتسابها إلى الواجب بالذات مبدأ لانتزاع الوجود، وذات الواجب بما هي هي وبنفسها هي كذلك. فإذاً وجود الواجب بالذات، وكونه موجوداً بالذات، وكذلك المُمكنات إنما هو بمعنى واحد؛ فهو في عين كونه وجوداً للماهيّة ونفس حيثيّة ارتباط وانتساب الماهيّة إلى الواجب، هو في الخارج عين الماهيّة:

«قد بان فرق ما بين المُنتَزع منه وبين مناط الانتزاع ومطابَقه. فخصوصيّات الماهيّات المتقرِّرة موصوفة بصحّة انتزاع الوجود منها؛ ولكنّها مُلغاة في مبدئية الانتزاع ومناطيّته، بل إنّما مناط مبدئيّة الانتزاع هو القدر المُشترك بين كل الجائزات المتقرِّرة أعني حيثيّة صدورها عن الجاعل القيّوم الواجب بالذات واستنادها إليه»[1].

---

(1) **مصنّفات الميرداماد**، ج 1، ص 132.

وكما نلحظ فإنّ **الميرداماد** لا يرى وجود المعلول إلّا حيثيّة الربط والانتساب للواجب بالذات، وهذا في الحقيقة إثباتٌ لنوعٍ من وجود الرابط المعلول. ولهذا السبب يصل من الكلام المذكور أعلاه إلى نوع من الوحدة العرفانيّة:

«فإذن قد صار الأمر إلى أنّ مبدأ انتزاع طبيعة الوجود وما يُنتزع منه معنى الموجوديّة المصدريّة مطلقاً، على أنّه هو المُطابق بالحقيقة، إنّما هو . . . الواجب بالذات، فلذلك أي شيء استند إليه، أي ماهيّة كانت له، صح انتزاع طبيعة الوجود منه»[1].

وهذه النظريّة أرجح من نظريّة العلّامة الدواني لجهة عدم منافاتها للاشتراك المعنويّ للوجود والموجود، ولذا لا يرِدُ على هذه النظريّة أيّ واحد من الإشكالات التي ترد على نظريّة العلّامة **الدواني**. ومع ذلك لم يتعرّض **صدر المتألّهين** لهذه النظريّة بالذكر، وهذا يعني عدم قبوله بها، لأنّه وبقطع النظر عن بطلان أصالة الماهيّة، لا يقدّم **الميرداماد** توضيحاً عقلانيّاً مُقنِعاً للفصل بين منشأ انتزاع المفهوم ومبدَأ انتزاعه؛ بل لا يُمكن إطلاقاً بناء على أصالة الماهيّة من أن نقدّم تصويراً معقولاً لوجود الرابط المعلول.

والخلاصة أنّ الفلاسفة السابقين لم يتمكّنوا اعتماداً على أصالة الماهيّة من تقديم تصويرٍ معقول لوجود الرابط المعلول، كما لم يتمكّنوا من تقديم تصويرٍ معقول لذلك مع الإغماض عن أصالة الماهيّة، فلم يتمكّنوا من إثبات ذلك ولا من تتبّع لوازم هذه النظريّة. وبهذا يظهر أنّ **صدر المتألّهين** هو الفيلسوف الوحيد الذي تمكّن وبسبب تبنّيه القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، من تقديم تصويرٍ معقول للوجود الرابط، وبيان لوازمه وإثباتها.

---

(1) المصدر نفسه؛ وانظر أيضاً: **جذوات ومواقيت**، ص 93؛ **نبراس الضياء وتسواء السواء**، ص 67.

جواب صدر المتألّهين

يُمكننا ومن خلال ما تقدّم بيانه من مقدّمات حول الوجود الرابط والوجود الرابطيّ من الحدس بالتصوير الذي يُقدّمه **صدر المتألّهين** للوجود الرابط المعلول. فالمعلول إجمالاً فاقدٌ لحيثية في نفسه، ولا حيثيّة له عدا حيثيّة كونه لغيره ـ عدا حيثيّة كونه للعلّة ـ ونتيجة ذلك فإنّ رمز ذلك وهو r لا واقعيّة له عدا الربط والقيام بواقعيّة أُخرى يُطلق عليها اسم العلّة، وعدا الصدور من العلّة؛ أو نفس إيجاد وفعل وفعاليّة العلّة، لا أنّها واقعيّة تُوجد تبعاً لإيجاد وفعل وفاعليّة العلّة. ويعبرون في الغالب ـ في مقام التقابل بين هذه النظريّة ونظريّة الوجود الرابطيّ للمعلول ـ بالتالي: المعلول ارتباطٌ وقيامٌ بالعلّة، وليس شيئاً مرتبطاً بالعلّة وقائماً بها، فهو ربط بالعلّة لا مُرتبط بها، وهو الصدور من العلّة لا الصادر منها، وهو إيجادُ العلّة لا أنّه الشيء الموجود بإيجاد العلّة، وهو الاحتياج إلى العلّة لا الشيء المُحتاج إلى العلّة وهكذا. ولأجل بيان رأي **صدر المتألّهين** تفصيلاً وكما ذكرنا في أوّل الفصل، لا بدّ لنا من توضيح ذلك من خلال مقايسته مع الوجود الرابطيّ للمعلول، كما بيّنا الوجود الرابط مقايَسة بينه وبين الوجود الرابطيّ.

الوجود الرابطيّ المعلول

ذكرنا سابقاً أنّ الفرق بين الوجود الرابط والوجود الرابطيّ هو في نفي أو إثبات حيثية في نفسه، إذاً الوجود الرابطيّ المعلول وجودٌ في نفسه للعلّة، والوجود الرابط المعلول وجود فقط للعلّة وليس في نفسه[1]. وكذلك ذكرنا أنّ حيثية في نفسه هي بمعنى مُغايرة واقعيّة

---

(1) ذكر بعض الفلاسفة كالسبزواري والعلّامة الطباطبائي تقسيماً آخر لوجود الأشياء،=

المعلول لواقعيّة العلّة في الخارج، ونتيجةُ ذلك ـ وبمُوجب هذه الخصوصيّة ـ قوام نظريّة الوجود الرابطيّ المعلول، بالتالي:

1 ـ إنّ علاقة العليّة ـ المعلولية موجبةٌ لكثرة الأشياء والموجودات.

2 ـ إن حيثية في نفسه للمعلول والتي نعبّر عنها بمفردة «ذات»، تنعكس في الذهن بصورة مفهوم اسميّ ماهويّ، لا يَحكي عن أيّ نحو من الارتباط، فتنعكس في صورة مفهوم الإنسان في الذهن.

3 ـ يُمكن تصوّر المعلول عن طريق المفهوم الماهويّ المذكور

= وهو التالي: الوجود إمّا في نفسه لنفسه بنفسه، كالوجود المستقلّ الواجب بالذات، أو في نفسه لنفسه بغيره، كوجود الجواهر، أو في نفسه لغيره بغيره، كوجود الأعراض، أو في غيره كالوجود الرابط. وتبعاً لذلك نُواجه الإشكال التالي: إذا كان كلُّ وجود بغيره معلولاً، وكلُّ معلول رابط وفي غيره، وكلُّ رابط في غيره فاقداً للوجود في نفسه، مع أنّه بناء على التقسيم المذكور أعلاه قد فُرض له وجود في نفسه. أجابَ هؤلاء الفلاسفة عن ذلك بجواب غير مُقنع لسنا بصدد البحث عنه الآن. (انظر: **شرح المنظومة**، ص 56 إلى 58؛ **مجموعة آثار الاستاذ المطهّري**، ج 10، ص 62 إلى 69 و73؛ **بداية الحكمة**، المرحلة الثالثة، الفصل الثاني والثالث، ص 41، 42؛ **نهاية الحكمة**، المرحلة الثانية، الفصل الثاني والثالث، ص 31 و32؛ **حاشية الكفاية**، ص 27).

في المقابل لا يُواجه صدر المتألّهين هذا الإشكال لأنّه لا يرى للمعلول سواء كان جوهراً أم عرَضاً وجوداً في نفسه. وطبقاً لما يراه صدر المتألّهين يكون هذا التقسيم مجرّد تقسيم أوّلي، يَحكم به العقل قبل إثبات كون المعلول رابطاً، وأمّا بعد إثبات ذلك، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا التقسيم والالتزام بأنّ الوجود إمّا أن يكون مستقلاّ وفي نفسه، كوجود الواجب بالذات، أو رابطاً ولغيره في غيره كالمُمكنات. ولا غير. ولكنّه يُواجه أيضاً السؤال التالي: كيف يتمُّ طبقاً لهذا التقسيم توجيه تقسيم المُمكنات إلى جواهر وأعراض، وهو تقسيم بلحاظ وجود الشيء في نفسه؟ سوف نلَحظ في المتن وخلال متابعة البحث أنّ هذا التقسيم يتعلّق بالوجود في نفسه في العلّة في مقام التجلّي في مرتبة المعلول.

دون أن نأخذ بنظرنا العلّة، ويُمكن تصوّره مستقلاً عنه.

4 ـ يُمكننا الحكم على المعلول في قضيّةٍ ما، ووصفه بالمحمولات والصفات.

5 ـ يُمكننا جعله ضمن قضيّة هليّة بسيطة ترتبط بالمعلول، فنقول فيما يتعلّق بالإنسان: «الإنسان موجود»، «الإنسان واقعيّة خارجيّة»، «الإنسان شيء من الأشياء» وهكذا، وبهذا النحو:

6 ـ يكون المعلول مصداقاً للمفاهيم الاسميّة كمفهوم الوجود، الواقعيّة والشيء والواقع والثابت، فيكون ـ تبعاً لذلك وبناء على أصالة الوجود ـ مصداقاً لمفهوم الوجود الاسميّ. وكذلك:

7 ـ يكون المعلول ضمن هليّة مركّبة، فيُوصف الإنسان مثلاً بصفات كالارتباط وغيره، فيقال: «الإنسان مُرتبط بغيره» أو «الإنسان صادرٌ عن العلّة» وهكذا. وفي النتيجة:

8 ـ يُمكننا الحكاية عن وجود المعلول في الخارج من خلال التأكيد على حيثية في نفسه، من خلال المفاهيم التركيبيّة الاسميّة، مثل: «ذاتٌ هي الربط» أو «ذاتٌ هي عين الربط بالعلة» أو «وجودٌ هو عين إيجاد العلّة» أو «موجودٌ هو عين الصدور» وأمثال ذلك. وكذلك:

9 ـ يُمكننا الحكاية عن المعلول في مرتبة تحليل الذهن من خلال التأكيد على حيثية في نفسه فيه، بواسطة بعض المفاهيم التركيبيّة نحو «ذاتٌ لها الربط» أو «ذاتٌ ترتبط بالعلّة» أو «شيءٌ صادرٌ عن العلّة» أو «موجود بإيجاد العلّة» وأمثال ذلك.

وجود الرابط المعلول

في المقابل فإن فقدان المعلول لحيثية في نفسه، ـ وهو معنى الوجود الرابط المعلول طبقاً لرأي **صدر المتألّهين** ـ هو بمعنى عدم مغايرة واقعيّة العلّة لواقعيّة المعلول، بنحوٍ لو أردنا عدّ العلّة شيئاً من الأشياء وتخصيصها بعددٍ من الأعداد، لا يُمكننا عدّ المعلول ثانياً لها وتخصيصه بعدد:

«إنّ هذا المُسمّى بالمعلول ليست لحقيقته هويّة مُباينة لحقيقة العلّة المُفيضة إيّاه حتّى يكون للعقل أن يُشير إلى هويّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هويّة مُوجدها فيكون هويّتان مُستقلّتان في التعقّل: إحداهما مُفيضٌ والآخر مُفاضٌ»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 299، ويقول أيضاً في هذا المجال: «ولا يَتوهمّن أحدٌ... أنّ نسبة المُمكن إلى ذات القيّوم تعالى تكون نسبة الحلول. هيهات إنّ الحاليّة والمحليّة ممّا يقضيان الإثنينيّة في الوجود بين الحال والمحل، وها هنا ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد و... أنّ كلَّ ما يقع اسم الوجود عليه، ولو بنحو من الأنحاء، فليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيّوم» (**الأسفار**، ج 2، ص 300). «إنَّ وجود الأعراض والصوّر الحالّة في الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف، فلا بدّ أن يكون لها، إذا أُخذت على هذا الوجه، وجود في أنفسها مُغاير لوجود ما يحلّ هي فيها وها هنا نقول: ليس لِمَا سوى الواحد الحقّ وجود، لا استقلالي ولا تعلّقي، بل وجوداتها ليست إلّا تطوّرات الحق بأطواره وتشؤُناته بشؤونه الذاتية» (المصدر نفسه، ص 305). «إنّ المُسمّى بالمعلول ليس بالحقيقة هويّة مُباينَة لهويّة علّته المُفيضة إيّاها ولا يكون للعقل أن يُشير إلى شيء مُنفصل الهويّة عن هويّة موجِده حتّى يكون هناك هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقليّة: إحداهما مُفيضة والأخرى مُفاضة، أي موصوفة بهذه الصفة» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 67، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 49). «إياك وأن... تفهم أنَّ نسبة المُمكنات إلى القيوم، جلَّ اسمه، تكون بالحلول والاتّحاد ونحوها، هيهات=

وعلى الرغم من ذلك، فلا يعني عدم المغايرة بينهما العينيّةَ والوحدة، بنحو تكون تلك الواقعيّة التي هي مصداقُ مفهوم العلّة بنفسها مصداقاً لمفهوم المعلول أيضاً، أو تكون شاملة له بنحو تكون واقعيّة المعلول جزءاً من واقعيّة العلّة:

«إنّ الوجود الرابط [كالمعلول] لا يتحقّق إلا مع وجود نفسيّ [كالعلّة] يتقوّم به ولا ينحاز عنه، أي أنّه لا يوجد خارجاً عنه، فهو

= إنّ هذه تقتضي الاثنينية في الوجود وها هنا اضمحلّت الكثرات... [فقد] انكشف أن كلّ ما يقع عليه اسم الوجود فليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيّوم» (المصدر نفسه، طبعة بنياد صدرا، ص 68، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 50). «إنّ المُمكن في مرتبة ذاته لا يكون موجوداً أصلاً في نفسه ولا بنفسه ولا لنفسه، بل له الوجود الاعتباريّ النسبي إلى المبدأ الأول والقيّوم الواجب بالذات وهو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 53). «إنّ المسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مُباينَة لهويّة علّته المُوجِدَة إيّاه ولا يُمكن للعقل أن يُشير إشارة حضوريّة إلى معلول مُنفصل الهويّة عن هويّة مُوجِدِه حتّى يكون عنده هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقليّة: إحداهما مُفيضة والأُخرى مُستفيضة» (**المشاعر**، ص 53). «إياك أن... تتوهم أنّ نسبة المُمكنات إليه تعالى بالحلول والاتّحاد ونحوهما، هيهات، إنّ هذا يقتضي الاثنينيّة في أصل الوجود و... انكشف أنّ كلّ ما يقع اسم الوجود عليه ليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيّوم» (المصدرنفسه). «لا وجود للمُمكنات إلّا بارتباطها به لا بأن يَفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي» (**شرح الهداية الأثيرية**، ص 310). «إنّها [أي الهويّات الوجوديّة] بمنزلة الأشعة والروابط لوجود الحقّ، متى عُقلت عُقلت مرتبطة بذاته تعالى، موجودة بوجوده، واجبة بوجوبه» (**تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 34). «إنّ المسمّى بالمعلول ليست هويّته أمراً مبايناً لهويّة علّته المُفيضة ولا يُمكن للعقل أن يُشير في المعلول إلى هويّة مُنفصلة عن هويّة مُوجِدِه حتّى يكون هناك هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقليّة: إحداهما مُفيضة والأخرى مُفاضَة» (المصدر، ص 64). «إنَّ ما خلا الحق تعالى مُمكن والمعلول إذا أُخذَ منسوباً إلى الحقّ كان حقّاً بحقيّة الحق وواجباً بوجوبه وإذا أُخذ غير منسوب إليه، بل مُنفرداً عنه، كان باطلاً» (المصدر نفسه، ج 6، ص 241).

داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج [لا بمعنى ما يكون عيناً له أو جزءاً له]»[1].

بل هي بمعنى أنّ المعلول، بدل أن يكون له واقعيّة مُغايرة لواقعيّة العلّة، هو شأنٌ من شؤون نفس واقعيّة العلّة[2]:

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 330، تعليقة العلّامة الطباطبائي.

(2) «إنّ جميع الموجودات الإمكانيّة والارتباطيّة... شؤون للوجود الواجبيّ... لا استقلال لها بحسب الهويّة ولا يُمكن ملاحظتها ذواتاً مُنفصلة، لأنَّ التابعية والتعلّق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها... فلا حقايق إلّا كونها توابع لحقيقة واحدة. فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلّا شؤونها» (**الأسفار**، ج 1، ص 47). «إنَّ مراتب الموجودات الإمكانيّة التي هي حقائق المُمكنات ليست إلّا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي، جلَّ مجده، وليست هي أموراً مستقلّة بحيالها وهويّات مُترئّسة بذواتها، بل إنّما هي شؤونات لذات واحدة» (المصدر نفسه، ص 49). «والوجودات الإمكانيّة هويَّاتها عين التعلّقات والارتباطات بالوجود الواجبي... ليست هي إلّا شؤونات ذاته تعالى» (المصدر نفسه، ص 65). «إنّ الوجودات وإن تكثَّرت وتمايزت إلّا أنّها من مراتب تعيّنات الحقّ الأوّل وظهورات نوره وشؤونات ذاته، لا أنّها أمور مستقلّة وذوات منفصلة» (المصدر نفسه، ص 71). «إنّ الهويَّات الوجوديَّة من مراتب تجليَّات ذاته ولَمعات جلاله وجماله» (المصدر نفسه، ص 117). «جميع الموجودات بحسب موجوديَّتها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الإلهيّ وتجليّات وشؤونات للحق الصمديّ» (المصدر نفسه، ص 380)؛ «إنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً وسنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه... وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثيّاته» (المصدر نفسه، ج 2، ص 300)؛ «إنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فياض للموجودات... فهو الحقيقة والباقي شؤونه» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 67 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 50). «إنّ كلَّ ما يقع عليه اسم الوجود فليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيّوم» (المصدر نفسه). «إنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقّق الحقائق ومشيّئ الأشياء ومذوّت الذوات، فهو الحقيقة والباقي شؤونه» (**المشاعر**، ص 53). «إنَّ كلَّ ما يقع عليه اسم الوجود ليس شأناً من شؤون الواحد القيّوم» (المصدر نفسه). «إنّ=

«فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلّا شؤونها وفنونها وحيثيّاتها وأطوارها ولمعاتُ نورها وظلال ضوئها وتجليّات ذاتها»[1].

وبناءً على نظريّة وجود الرابط المعلول، لمّا كان المعلول فاقداً للوجود في نفسه، ولم يكن له واقعيّة مغايرة لواقعيّة العلّة:

1 ـ فإنّ علاقة العليّة ـ المعلوليّة لا توجب كثرة الأشياء والموجودات. والمُراد من نفي كثرة الأشياء والموجودات ليس نفي مُطلق الكثرة بنحو يكون الحكم بالكثرة كذباً، لأنّ نفي مُطلق ـ من وجهة فلسفية ـ الكثرة يرجع في حقيقته إلى نفي مُطلق المُمكنات والمعلولات، وهو نفيٌ لحكم بديهيّ أوّليّ عقليّ، ونفي البديهيّات الأوليّة للعقل ليست سوى سفسطة:

«وجود المُمكنات وكثرتها بديهيّ أوّليّ... وتجويز خلاف مثل هذا يَستلزم رفع أحكام العقل مطلقاً وهو كما ترى، يؤدّي إلى السفسطة»[2].

بل المراد أنّ كلَّ ما يصحّ إطلاق صفة المعلول عليه هو بنحوٍ لا يَصدُق عليه بما هو هو مفاهيم مثل موجود وشيء وواقعيّة وأمثال ذلك. وهذا الكلام وإن كان نفياً لكون المُمكنات بمنزلة الأشياء والموجودات والواقعيّات المُتكثّرة وحصراً للموجوديّة والشيئيّة والواقعيّة بالواجب بالذات الذي هو وجودٌ مستقلٌ وغير معلول

= لجميع الموجودات حقيقة واحدة ذاته بذاته وجود وموجود... فهو الحقيقة والباقي شؤونه» (**تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 64).

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 47.

(2) **الرسائل**، ص 138.

ووحيد، ولكنّه يجعلها بمنزلة شؤون مُتكثِّرة لهذه الواقعيّة الواحدة[1].

والآن يُمكننا أن نسأل: لِمَ لا يُمكن لمفاهيم مثل وجود وشيء وواقعيّة أن تصدق على المعلول بما هو هو؟ والجواب هو أنه:

2 ـ لمّا كان المعلول فاقداً لصفة كونه موجوداً في نفسه، كان فاقداً لأيّ نوع من الماهيّة، وفاقداً لأيّ نوع من المفهوم الاسميّ، وذلك لأنّ صدق المفهوم الاسميّ يرجع في الحقيقة إلى النظر إلى المصداق بقطع النظر عن أيّ شيء آخر، وهو مستلزم لوجود المصداق في نفسه، وكونه مغايراً لسائر الأشياء. ولذا يُمكن الإشارة إليه بضمير هو أيضاً:

«إنّ كلَّ ما تتوقّف هويّته على غيره، فلم يكن هو مطلقاً، ومبدأ الموجودات كلّها هو الذي هو هو لذاته»[2].

ولذا كان في التعبير عن الحقيقة الخارجيّة للمعلول بمثل «بما هو هو» نوع من المسامحة، ويترتب على هذا:

3 ـ أنّه لا يُمكن للذهن أن يتصوّر حقيقة المعلول بما هو هو عن طريق المفهوم الاسميّ بنحوٍ يكون موضوعاً للحكم.

4 ـ وأنّه لا يُمكن للذهن أنْ يحكم على المعلول بما هو هو بحكم أو أنْ يصفه بوصفٍ سواء كانت تلك الصفة بالإيجاب أو بالسلب:

«إنّ هناك وجودات أخرى غير مستقلّة الذوات... موجودة في الخارج لا في أنفسها... وإذ لا ماهيّة لها... ليست لها أحكام»[3].

---

(1) انظر: **رحيق مختوم**، ج 9، ص 451، 452، 498، 499، 588، 589.

(2) **شرح أصول الكافي**، ص 247.

(3) **حاشية الكفاية**، ص 24.

5 ـ لا يُمكننا أن نُطلق على المعلول بما هو هو أنّه شيء:

«ليس الأثر شيئاً بحياله، بل المؤثّر هو الشيء والأثر إنّما هو أثرُ شيء لا شيء بنفسه»[1].

وكذلك لا يُمكننا وصفه بأنه «موجود» أو «واقعيّة» أو «غير العلّة» وقِس على هذا.

6 ـ أنه لا يُمكننا وصف المعلول بما هو هو بأنّه: «لا شيء» أو «معدوم» أو «غير واقعي» أو «عين العلّة» أو «جزء العلّة» وهكذا[2]. لأنّ هذه أيضاً من المحمول أو بحسب الاصطلاح من الأحكام، والمعلول بما هو هو وجود رابطٌ، وقد ذكرنا أنّ الوجود الرابط لا يقع موضوعاً لأيّ محمول، أو بحسب الاصطلاح لا يكون محكوماً بأيّ حُكم، إذاً المعلول بما هو هو لا يقبل أن يُحكم عليه. نعم، بمفاهيم من مثل الارتباط بالعلّة، أو القيام بالعلّة وأمثال ذلك، ممّا لا يَحكي بأيِّ وجهٍ من الوجوه عن الاستقلال، أن نحكم على المعلول أو أن نشير إليه، أو أن نجعلها عنواناً مشيراً إليه ونكشف بواسطتها عن أحكامه.

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 52؛ ويتحدّث صدر المتألّهين عن ذلك فيقول: «إنّ الروابط والأدوات، حين كونها كذلك، ليست شيئاً من الأشياء المحصّلة التامّة، بل نِسبُ الأشياء»، ثم يتحدّث عن اللزوم الذي هو من الروابط والأدوات، فيقول: «إنّ اللزوم إنّما يكون لزوماً إذا اعتبر رابطة... فإذن هو بما هو لزوم، ليس بشيء من الأشياء، حتى يُحكم عليه» (**الأسفار**، ج 1، ص 143، 144). وحاصل هذا الكلام، إنّه إنّما يُمكننا الحكم على الأشياء؛ والوجود الرابط ليس شيئاً حتّى يُمكن الحكم عليه. ولديه كلام آخر في هذا المجال يُمكن استنباط هذه النتيجة منه.

(2) انظر: **حاشية الكفاية**، ص 24، 25.

7 ـ أن الأحكام التي يُمكننا ومع التسامح وعدم الدقّة إصدارها على المعلول هي: المعلول هو نفس الارتباط والقيام والربط بالعلّة. لا أنه شيء هو عين لها الارتباط والقيام والربط بالعلّة أو شيء مُرتبط وقائم بالعلّة ومُرتبط بها (وهذه الفقرات الثلاث على الترتيب تُشير إلى أنّ المعلول هو الربط، لا ذاتٌ هي الربط ولا ذاتٌ لها الربط). فالمعلول هو نفس الصدور من العلّة. لا شيء هو عين الصدور من العلّة أو شيءٌ صادرٌ من العلّة؛ المعلول هو نفس إيجاد العلّة، لا الوجود أو الموجود الذي هو عين إيجاد العلّة أو ناشئ من إيجاد العلّة وهكذا.

لكنَّ هذه الأحكام تصدر عن مسامحةٍ، مقترِنةٍ بالإغماض، لأنّ المفاهيم الاسميّة تستلزم النظر إلى المصداق بنحو الاستقلال، فالحكم بها على المعلول مستلزمٌ لنوع من النظرة المُستقلّة على المعلول وهو لا يتلاءم مع نفي وجود المعلول في نفسه، بل نفس مفهوم المعلول، لمّا كان مفهوماً اسمياً، كان مشمولاً لهذا الإغماض ولهذه المسامحة. وبناء عليه، فالحقيقة أنّ هذه العناوين والأحكام ما دامت تُشير بمحتواها ومضمونها إلى نفي وجود المعلول في نفسه كانت مقبولة، وأمّا لو كانت مستلزمة للنظر إلى المعلول في نفسه، فإنّها تكون مرفوضة، وفي استخدامها نوع من الإغماض والمسامحة.

من هنا ألا يكون عدم صحّة وصف المعلول بما هو هو بأنّه «موجود» وعدم صحّة وصفه بأنّه «معدوم» مستلزماً لرفع النقيضين؟ والجواب هو بالنفي، لأنّ رفع النقيضين إنّما يستحيل في المورد الذي يكون قابلاً للحكم، ولا يُحكم عليه بأيّ من النقيضين، لا في المورد الذي لا يُمكن الحكم عليه إطلاقاً. نعم، عندما نتصوّر المعلول من خلال بعض المفاهيم الاسميّة كمفهوم المعلول أو مفهوم الارتباط بالعلّة وأمثال ذلك، نجد أنفسنا مُلزمين بأنْ نَحكم على ما

نتصوّره بأحد هذه المفاهيم بأحد النقيضين، وبهذا نقع في الإشكال، وأنّ المعلول بالضرورة إمّا أن يكون موجوداً، أو أن يكون معدوماً، ولا ثالث في البين يُمكن تصوّره عقلاً. ولكن جواب ذلك هو ما قدّمناه من أنّ الاشارة الذهنية إلى المعلول بما هو هو غير مُمكنة من خلال المفاهيم الاسميّة. فلم يتحقّق من خلال هذه المفاهيم إدراك المعلول بما هو هو، والذي هو عبارة عن حيثيّة الربط المحض بالعلّة، بل يَفترض الذهن للمعلول نوعاً من الوجود في نفسه، بمعنى أنّ صفة الوجود في نفسه في العلّة، والتي يرتبط بها المعلول والتي هي قوام المعلول، يُوجد المعلول بوجودها، ويُظنُّ أنّها وجودٌ للمعلول، وبهذا يُنتزع منها المفهوم الاسمي، بهذا يكون قد افتُرض للمعلول نوعٌ من الاستقلال، وذلك لأنّ إدراك المتقوّم دون المقوِّم مستحيل، سواء كان ذلك الإدراك حصوليّاً أم حضوريّاً، وسواء كان ذلك التقوّم ماهويّاً أم وجوديّاً، وكلُّ وجودٍ في نفسه مقوّم للوجود الرابط المُرتبط به، ومن ذلك الوجود في نفسه في العلّة، فإنّه مقوّم لوجود الرابط المعلول[1].

«فكما أنّ الماهيّات غير البسيطة التي لها حدّ لا يُمكن تصوّرها بحدودها والاكتناه بماهيّاتها الّا بعد تصوّر ما سبَق عليها من مقوّماتها الذاتيّة، فكذلك لا يُمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلّا من سبيل الاكتناه بما هو مقوّم له من مبادئه الوجوديّة ومقوماته الفاعليّة ... وبالجملة، تجريد المُمكن عن

(1) «إن وجود المعلول بالقياس إلى علّته وجود رابط وإنّ الوجود النفسي الذي يقوم به هو وجود علّته» (**الأسفار**، ج 2، ص 166، **تعليقة العلّامة الطباطبائي**). «إنّ وجود المعلول وجود تعلّقي لا قِوَام له إلّا بوجود علّته الفياضة عليه» (المصدر نفسه، ج 3، ص 19).

مقوّماته بحسب الماهيّة أو الوجود ليس الّا من تعمّلات النفس وتصرفاتها»[1].

وبناء عليه، عندما نستخدم المفاهيم الاسميّة في مورد وجود الرابط المعلول، سواء جعلناها في موضوع القضيّة كعنوانٍ مُشير، وسواء حكمنا عليها في محمول القضيّة بحكم، فعلى أيّ حال، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه المفاهيم متى كانت مُستلزمة لاستقلال المُشار إليه والمحكوم عليه فهي لا تحكي عن وجود الرابط المعلول، بل تحكي بنحوٍ عن وجود العلّة في نفسها، وتُشير إلى وجود الرابط المعلول من حيث هو ارتباط وربط وقيام فقط. ولكنَّ هاتيّن الحيثيّتيّن ـ الحيثيّة الاسميّة للمفهوم وحيثيّة الحكاية عن الارتباط والربط المحض ـ توأمان في المفاهيم المذكورة، ولا يُمكن الفصل بينهما في النظرة الأولى، ولذا ذكرنا أنّها من جهة وبمُقتضى حكايتها عن الارتباط والربط المحض لا يكون محكيّها قابلاً للحكم، ومن جهةٍ أُخرى وبمقتضى كونها اسميّة، يكون محكيّها محكوماً بحكم أحد النقيضين، وبهذا نرى أنفسَنا في دوّامة التناقض. مع أنّنا بنظرةٍ ثانويّة نَلحظ أنّ حكايتها عن الارتباط والربط المحض فيها نظرٌ إلى وجود الرابط المعلول، وأمّا حيثيّة كونها في نفسها، المستلزمة لنوع من الاستقلال في المحكي ففيها نظرٌ إلى وجود العلّة في نفسها، ولا تناقضَ تبعاً لذلك[2].

ولو أنّنا أخذنا بعين الاعتبار أمراً آخر، وهو أنّ تصوّر المفهوم الحرفيّ غيرُ مُمكنٍ إلّا في ظلِّ تصوّر المفهوم الاسميّ، وتصوّرنا

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 78 و88.

(2) في ما يرتبط بنحو حكاية المفاهيم الاسميّة عن الوجودات الرابطة، انظر: **حاشية الكفاية**، ص 24، 25.

وجود الرابط المعلول بالمفهوم الحرفيّ، فلا بدّ لنا من أن نُدرِكَ ذلك في ظلِّ المفهوم الاسمي، وهذا يؤدّي بالضرورة إلى أنْ يكون حاكياً عن وجود العلّة في نفسها، ويُمكننا أن نصِفَ ذلك بشكل عامّ، بالتالي: إنّ الإدراك الحصوليّ للوجود الرابط المحمول بما هو هو غير مُمكنٍ إلّا في ظلِّ الإدراك الحصوليّ لوجود العلّة في نفسها. وبهذا نكون قد انتهينا من البحث عن الوجود الذهني والإدراك الحصوليّ لوجود الرابط المعلول، وأمّا الإدراك الحضوريّ فهو ما سوف نتعرّض له بالبحث الآن.

8 ـ والواقع هو أنّ المعلول لمَّا كان فاقداً لحيثية في نفسه، وكان وجوداً لغيره فقط وربطاً محضاً، لم يكن إدراك حقيقته حضوريّاً بما هو هو أمراً مُمكناً إلّا في ظلِّ الإدراك الحضوريّ لوجود العلّة في نفسها، بنحو يكون ذلك هو نفسه إدراك حقيقة المعلول وشهود واقعيّة العلّة:

«لا يُمكن للعقل أن يُشير إشارةً حضوريّة إلى معلولٍ مُنفصل عن هويّة مُوجِدِه»[1].

وذلك لأنّه في العلم الحضوريّ، يحضر الشيء بنفسه دون واسطة الصورة. فإذا كانت الواقعيّة هي عين الربط بالغير، فلا بدّ وأن يكون المُدرَك عين الربط بالغير؛ أي لا بدّ من إدراك ذلك الغير أيضاً. وبناء عليه، يكون الوصول ـ من خلال العلم الحضوريّ ـ إلى حقيقة المعلول، والذي ليس هو سوى الربط بواقعيّة العلّة، وصولاً بالضرورة إلى العلم الحضوريّ بالعلّة التي يرتبط بها. ولكن من المُهمِّ جدّاً أن نعلمَ أنّ واقعيّة العلّة متى توصلّنا إليها من خلال هذا الطريق فإنّ من غير المُمكن إدراكها بما هي هي وكما هي، بل

---

(1) المشاعر، ص 53.

نشهدها بالضرورة بما هي في حدِّ المعلول ورتبته، وذلك خلافاً لما لو تصوّرنا العلّة لا عن طريق شهود المعلول بل عن طريق شهودها مباشرة؛ ففي هذا الفرض نُدرك واقعيّة العلّة كما هي عليه بالتمام والكمال. وبناء عليه، يكون العلم الحضوريّ بالوجود الرابط المعلول وشهوده بمعنى شهود واقعيّة العلّة في نفسها وفي حدِّ ومرتبة وجود الرابط المعلول؛ أي نشهد وجود الرابط المعلول في حدٍّ ومرتبةٍ من حدود ومراتب واقعيّة العلّة في نفسها.

والدليل على هذا المدّعى يرجع من جهةٍ إلى أنّه لا شكّ في أنّ ما نُدرِكه بنحو الاستقلال في مورد الإدراك الحضوريّ والشهود هو واقعيّة العلّة في نفسها، لا وجود الرابط المعلول (لأنّ العلم والمعلوم متَّحِدان في العلم الحضوريّ؛ أي نفس الواقعيّة المعلومة ودون توسّط الصورة، تكون حاضرة ومشهودة. ونتيجة ذلك هي أنّ الواقعيّة المذكورة إن كانت في نفسها ومستقلّة عن الغير أمكنَ الوصول إليها بنحو الاستقلال ودون حاجةٍ إلى إدراك الغير وشهوده، وإن لم تكن في نفسها، بل كانت عين الربط بالغير، لم تكن مستقلّة، ولم يكن بالإمكان إدراكها حضوريّاً، والفرض أنّ المعلول كذلك. إذاً من غير المُمكن أن يقع مورداً للإدراك الحضوريّ بنحو الاستقلال، بل ما يُمكن إدراكه حضوريّاً بنحو الاستقلال هو وجود العلّة في نفسها التي يرتبط بها وجود المعلول وتكون قِوَاماً لوجود الرابط المعلول). كما يرجع الدليل من جهةٍ أُخرى إلى أنّه لا شكّ في أنّ واقعيّة العلّة في نفسها ليس لها مثل هذه المرتبة وهذا الحدّ. ففي حالات العلم الحضوريّ بوجود الرابط المعلول، ما يكون مشهوداً في الحقيقة هو واقعيّة العلّة في نفسها، التي تكون قِوَامَ المعلول وبها ارتباطه، ولكن ضمن إطار وجود الرابط المذكور وضمن حدوده؛ أي يكون إدراك وجود الرابط المعلول في ظلِّ واقعيّة العلّة في نفسها، وفي إطار حدّه ومرتبته.

تمثيل

ولنفرض من باب المِثال أنّنا نرى جسماً عظيماً جدّاً، له سطح مستوٍ ومصقول بلون الكاشيّ الأبيض داخل مرآة لا لون لها ولا تموّج فيها وقد اتخذّت شكل وحجمَ الكاشيّ وابتعدت عن الجسم بفاصل قليل. ففي هذا الفرض لا شكّ لدينا في أنّنا عندما ننظر في المرآة، لا نرى المرآة على الرغم من ذلك، بل نرى لون الجسم المُفترض، هذا من جهة؛ ومن جهةٍ أُخرى، لا شكّ لدينا في أنّ اللون المفروض ليس له مثل هذا الشكل والحجم؛ أي اللون المُفتَرض لا نراه كما هو بنفسه بل ضمن شكل وحجم المرآة، فكذلك الحال في وجود العلّة في نفسها، فنحن لا نراه كما هو بنفسه، بل نُشاهده في مرتبة وحدّ وجود الرابط المعلول. مُضافاً إلى أنَّنا نُدرِك شكل وحجم المرآة في ظلّ لون الجسم المُفترض وبمنزلة حدّ ذلك، كذلك وجود الرابط المعلول نُدرِكه في ظلّ وجود العلّة في نفسها وفي إطار حدّه ومرتبته. ولنفترض أنّنا لم نكن ندرك وجود الجسم المُفترض خلفه. ففي هذه الحالة، على الرغم من أنَّنا ننظر في المرآة، لا نلتفت إلى المرآة ولا نلتفت إلى الجسم المُفترَض والسطح واللون الذي خلفه، بل نظنّ أنّنا ننظر في الكاشيّ، مع أنّه لا وجود للكاشيّ في الحقيقة، بل ما نظنُّه كاشيّاً هو سطح ولون الجسم المُفترَض وشكله وحجمه في المرآة المذكورة.

وأمّا إدراكنا للمعلول، كالإدراك الحضوريّ عن أنفسنا، فإنّه شبيهٌ بهذه الحالة، أي نُشاهد وجود العلّة في نفسها ولكن بالحدِّ والمرتبة التي يكون هذا الوجود في نفسه في حدٍّ ومرتبة المعلول، ولكنّنا لا نتمكّن من الفصل بين اعتبار العلّة واعتبار المعلول، ولذا نقع غالباً في الإفراط فنظنّ أنّ كلَّ ما نُشاهده هو المعلول، كما يحصل ذلك مع عامّة الناس، بل كما يظنُّ ذلك عامّة الفلاسفة، أو أنّنا لو نقلنا النظر

إلى جهة العلّة نقع في التفريط، ونظنُّ أنّه لا وجود للمعلول، ونرى أنّ ما هو مشهود لنا هو خصوص العلّة؛ أي نُعطي حدّ المعلول للعلّة، ونقوم بإنزالها من مقامها الشامخ وجعلها في مرتبة المعلول، كما يظنُّ القائلون بأنّ الجميع آلهة وأمثال ذلك، ولو وُجِدَ من كان مصوناً عن الإفراط والتفريط وتمكّن من الفصل بين حدّ العلّة وحدّ المعلول وأداء حقّ كلّ منهما، فإنّه يَعجز عن توصيف ذلك بشكل صحيح ودقيق، لأنّه من جهةٍ لا يُمكنه أن يُنكر أنّه يشاهد العلّة، لأنّ المعلول لا وجود له في نفسه، ومن جهةٍ أُخرى، لا يُمكنه دعوى أنّ ما هو مشهود له هو نفس العلّة، لأنّ واقعيّة العلّة في نفسها تفتقد للحدّ والمرتبة المذكورة. وكذلك لا يُمكنه أن يُنكر أنّه يُشاهد المعلول، بسبب الحدّ والمرتبة التي يصل إليها، وكذلك لا يُمكنه أن يدّعي أنّ المشهود له نفس المعلول، لأنّ المعلول فاقدٌ للوجود في نفسه. ومن هنا لا يُمكنه أن يُبيّن للآخرين ما تَوصّل إليه. ففي مثل هذه الموارد يعمدُ الفلاسفة إلى استخدام الأوصاف التركيبيّة فيقولون مثلاً فيما يتعلّق بالله ومخلوقاته التالي: على الرغم من أنّنا في كلّ شُهودٍ حسيّ أو في كلّ تلقٍّ حضوريّ نُدرك الله، فإن الله لا يُرى ولا يُشهد؛ أي على الرغم من أنّ كلّ شهودٍ حسيّ أو حضوريّ ما، يُدرَك في نفسه، هو وجود الله لكن ما هو مشهود هو وجود الله في حدّ ومرتبة المعلول الحسيّ أو غير الحسيّ، لا وجود الله بما هو في نفسه، فلا يُمكننا أنْ نقول إنّ المشهود هو الله كما هو في حدّ ذاته. فالله عزّ وجل غير مشهودٍ ولا مَرئيّ:

«هو المشهود في كلّ شهودٍ ولا شهادة، وهو المنظور لكلّ عينٍ ولا نظرَ إليه فيكون مُحاطاً»[1].

---

(1) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 44.

في المثال المذكور أعلاه، تمّ تشبيه وجود العلّة في نفسها بالجسم المُفترض أو لون الجسم، كما تمّ تشبيه الوجود الرابط المعلول بالمرآة ذات الشكل والحجم الخاص؛ لكن لا ينبغي لنا من تشبيه وجود العلّة في نفسها بالجسم المُفترض أو اللون أن نقرر أنّ وجود العلّة في نفسه كالجسم أو اللون أمرٌ قابلٌ للقسمة، هذا **أولاً**؛ **وثانياً**، لا ينبغي أن يُظنَّ من تشبيه حدّ ومرتبة المعلول بشكل وحجم المرآة، أنّ حد المعلول ومرتبته أمرٌ مُغايرٌ لنفس المعلول، كما يكون شكل وحجم المرآة مُغايراً للمرآة. كما لا ينبغي أن يُظنَّ أنّ المُراد من حدّ ومرتبة المعلول أنّ له حدوداً ونهاية بنحو يرجع إلى النفي والعدم أيضاً، وبنحو يكون المشهود هو ذلك القسم من وجود العلّة في نفسها ضمن هذا الحد، ويبقى الباقي خَفيّاً، ويكون ذلك نفسه سهم العلّة، وحدّها سهم المعلول، بل حدّ ومرتبة المعلول في عين دلالته على ميزان نقص المعلول وبُعده عن العلّة، هو عين نفس المعلول وهو أمر موجود ولكن لا في نفسه؛ **وثالثاً**، إنّ كلَّ جسم له سطح مصقولٌ مرآتيّ، فذلك السطح الذي يكون مرآة، لا من جهة أنّه سطح، بل من جهة كونه مرآة ومن خلاله تتمُّ رؤية الأشياء لا نفسه، شبيهٌ بوجود الرابط المعلول والذي من خلال شهوده تتمُّ مشاهدة وجود المعلول في نفسه لا مباشرة، ولكنّه ليس شبيهاً له من سائر الجهات، لا من جهة سائر السطوح، لا من جهة الشكل، ولا من جهة الحجم، ولا من جهة الذات والجوهر.

ومن الواضح أنّنا لو افترضنا مرآة لا حيثيّة لها سوى كونها مرآة، أي لا جسمَ لها، ولا سطح، ولا شكلَ، أي كانت مرآة فقط ولا حيثيّة لها سوى أن تَحكي عن الغير، فمثل هذه المرآة تكون مثالاً مُناسباً لوجود الرابط المعلول. فالمفاهيم في الحقيقة بل والماهيّات ـ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ـ لا حيثيّة لها

سوى الحكاية عن الواقعيّة التي تكون مصداقاً لها وتحكي عنها:

«الاتّحاد بين الماهيّة والوجود على نحو الاتّحاد بين الحكاية والمحكيّ والمرآة والمرئي. فإنّ ماهيّة كلّ شيء هي حكاية عقليّةٌ عنه وشبح ذهنيّ لرؤيته في الخارج وظلّ له»[1].

من هنا، فإنّ كلَّ حُكم على ماهيّة هو في الحقيقة حكمٌ على الواقعيّة التي تَحكي عنها الماهيّة وتكون مصداقاً لها، وليس حُكماً على نفس الماهيّة، إذاً الماهيّة حكاية عن الواقعيّة الخارجيّة ومرآة لها، وبعبارةٍ أُخرى: الواقعيّة الخارجيّة تَظهر في الذهن بصورة الماهيّة. من هنا يتضّح أنّه بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، كما تكون الماهيّة حكاية ذهنيّة عن الواقعيّة لا أنّها نفس الواقعيّة، فكذلك بناء على وجود الرابط المعلول نفس هذه الواقعيّة حكاية خارجيّة عن واقعيّة العلّة، التي هي في نفسها، لا أنّها بنفسها واقعيّة، لأنّ حكاية الشيء ليست هي نفس الشيء. فالواقعيّة تختصُّ بوجود الشيء في نفسه في العلّة، والمُمكن المعلول هو حكاية خارجيّة عن هذه الواقعيّة[2]، وتبعاً لذلك تكون ماهيّة المُمكن أيضاً

---

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 235، 236.

(2) «طبقاً لمبنى الوحدة الشخصيّة للوجود كالتحليل الذي قام به الفلاسفة في حوارهم مع المُتكلِّمين حول الماهيّة، فيما يتعلّق بالواقعيّات المُقيَّدة والمحدودة وحول أي شيء غير الوجود المطلق تصدق عليه الحقيقة التالية: كلُّ ما هو غير الواجب غير موجود وحقيقته كحقيقة الماهيّات ليست سوى حكاية وظهور الوجود» (**رحيق مختوم**، ج 10، ص 110). «نفي الوجودات المُقيَّدة، هو نتيجة ثبوت الوجود المطلق، موجب لكون إسناد الوجود إلى غير الواجب إسناداً مجازيّاً، والمُصحِّح لهذا الإسناد الحكاية والكشف في التعيّنات المحدودة في حقيقتها وذاتها بالنسبة للوجود المطلق» (المصدر نفسه، ج 9، ص 588)؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 455، 456.

حكاية ذهنيّة عن تلك الواقعيّة، ولكن حكاية بواسطة الحكاية الخارجيّة للحاكي لا بلا واسطة:

«فما نُشاهده من الماهيّة الموجودة إنّما نُشاهد الوجود الحقيقيّ الواجبيّ بمقدار ما تقوم به هذه الماهيّة وهو المراد بقولنا: «وجود المُمكن ظهور ما للواجب فيه وأنّ الممكن مظهرٌ للواجب»[1].

ولعلّ من الأمثلة المُناسبة في هذا المجال العلاقة بين المفهوم الحرفيّ والاسميّ. وذلك لأنّ الوجود الرابط المعلول بالنسبة للوجود في نفسه في العلّة كالمفهوم الحرفيّ بالنسبة للمفهوم الاسميّ، فهو قِوَامه، والإدراك الحضوريّ لوجود الرابط المعلول إنما يتحقق في ظلّ إدراك وجود العلّة في نفسها، كما أنّ الإدراك الحصولي للمفهوم الحرفيّ يتحقق في ظلّ إدراك المفهوم الاسميّ[2].

والخلاصة أنّ شهود وجود الرابط المعلول بالعلم الحضوريّ هو عيناً شهود مرتبة من مراتب الوجود في نفسه في العلّة، ولمّا كان العلم الحضوريّ هو ما كان العلم فيه نفس المعلول وكان الشهود نفس المشهود، يُمكننا القول بأنّ كلّ معلول هو في الحقيقة مرتبة من وجود العلّة في نفسها، وشأنٌ من شؤونها. ويتّضح بهذا أنه:

9 - إذا كانت نفس العلّة معلولاً لعلّةٍ أُخرى، فهي أيضاً تكون وجوداً رابطاً وتفتقد للوجود في نفسه، ونتيجة ذلك أنْ تكون بالنسبة لعلّتها محكومةً بهذا الحكم أيضاً إلى أن نصلَ إلى علّة لا تكون معلولاً لعلّة أُخرى وهي الوجود المستقلّ الواجب بالذات، الواحد المحض والفاعل لكافّة الأشياء بلا واسطة أو

---

(1) العلّامة الطباطبائي، **الرسائل التوحيديّة**، ص 25 وص 65 (قم، نمايشگاه ونشر كتاب). انظر أيضاً: **رحيق مختوم**، ج 10، ص 135 إلى 138.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، **تعليقة الحاج سبزواري**، في ص 221 وفي ص 270.

مع الواسطة. وبمُلاحظة هذا الأمر يُمكننا القول بأنّ الإدراك الحضوريّ لكلّ شيء هو في الحقيقة شهود مرتبة من الوجود المستقلِّ الواجب بالذات، دون واسطة أو مع الواسطة:

«إنّ الظاهر في جميع المظاهر والمَشْهود في كلِّ الشؤون والتعيّنات ليس إلّا حقيقة الوجود، بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه»[1].

أي أنّ كلَّ شيء ـ بواسطة أو دون واسطة ـ هو شأن من شؤون الوجود المستقلّ الواجب بالذات:

«المعلول بالذات لا حقيقة له... إلّا كونه مُضافاً... فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات... إلى ذاتٍ بسيطة الحقيقة... وثبت أنّه بذاته فيّاض تبيّن ... [أنّه] هو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثيّاته»[2].

ولقد ورد التعبير عن المضمون المذكور أعلاه بعبارتي «التجلّي» و«التنزّل» في قولهم: «الواجب بالذات أو الوجود المستقلّ من تلك الجهة من التجلّي والتنزّل». وعلى أيّ حال، فقد ذكرنا سابقاً أنّ حقيقة المعلول بما هي هي من غير المُمكن أن تكون قابلة للإدراك بنحوٍ مستقلّ يسمح بأن يُحكم من خلاله عليها بالعلم الحصولي، وتوصّلنا الآن إلى أنّ الأمر كذلك بالنسبة للعلم الحضوريّ. إذاً يُمكننا القول بأنّ حقيقة المعلول بما هي هي من غير المُمكن أن تُدرك بنحوٍ مستقلّ يسمح لنا بأن نحكم عليها، لا بالعلم الحصوليّ ولا بالعلم الحضوريّ. وبأيّ نوع من أنواع الإدراك أو بأي نوع من

---

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 329.

(2) **الأسفار**، ج 2، ص 300.

أنواع الحكم، إنّما يتمُّ ذلك في ظلّ إدراك الواجب بالذات في وجوده بنفسه، أي في ظلِّ إدراك الوجود المستقلّ:

«إنّ المُدرَك بالذات من كلِّ شيء عند الحكماء . . . ليس الّا نحو وجود ذلك الشيء، سواء كان ذلك الإدراك حسيّاً أم خياليّاً أم عقليّاً وسواء كان حضوريّاً أم حصوليّاً، وقد تحقّق. . . أنّ وجود كلِّ شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بالوجود الحق. . . وسنُقيم البرهان على أنّ الهويّات الوجوديّة من مراتب تجليّات [أي من شؤون] ذاته. . . فإذن إدراك كلِّ شيء ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجهِ الذي هو وجوده وموجوديته؛ وهذا لا يُمكن إلّا بإدراك ذات الحقِّ تعالى، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسله المُمكنات . . . لا بجهةٍ أُخرى . . . كلّ من أدرك شيئاً من الأشياء بأيّ إدراك كان، فقد أدرَك الباري وإن غفِلَ عن هذا الإدراك إلّا الخواصّ من أولياء الله تعالى . . . ولا يَلزم من ذلك إدراكه تعالى بكُنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان»[1].

ومعنى أنّ المعلول لا يُمكن إدراكه ولا الحكم عليه إلّا في ظلِّ الوجود المستقلّ:

10- أن يُحكم على المعلول بما هو شأن من شؤون الواجب المستقلّ، وبهذا اللحاظ يُوصف بالوصف. فإذاً أيُّ حُكم يُحكم به على المُمكن بالذات وعلى المعلول وكلُّ وصفٍ يُوصف به ليس حُكماً ووصفاً للمعلول والمُمكن بالذات بما هو هو وبقطع النظر عن الوجود المستقلّ، لأنّ المعلول والمُمكن بالذات إنّما يُدرك كذلك، كما أنّ الوجود المستقلّ بما هو هو وفي حدّ ذاته لا يَقبل مثل هذا الحكم ولا يُحكم

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 116 ـ 117.

عليه بهذا الحكم، لأنّ الوجود المستقلّ بما هو هو وفي حدّ ذاته ليس له مثل هذه الأحكام؛ بل بمعنى أنّ الوجود المستقلّ له مثل هذا الحكم ويُوصف بمثل هذا الوصف بلحاظ شأنٍ من شؤونه؛ وبعبارةٍ أُخرى: كلّ حكم ووصف متعلّق بالمُمكن بالذات والمعلول، تكون نسبةُ هذا الحكم والوصف ـ بالنظر الدقيق الفلسفيّ ـ للمُمكن بالذات والمعلول بعينها هي نسبة له للوجود المستقلّ الواجب بالذات، ولكن لا بحسب ذاته ووجوده بما هو هو، بل بحسب شأنه وفي مرتبة شأنه، سواء كان ذلك الحكم بوجوده أو بكونه موجوداً أو كان ذلك الحكم بامتلاكه لصفة أو بصدور فعل منه، وبالتعبير المعروف بينهم، كلُّ حُكم متعلّق بالمعلول وكلُّ وصف يُوصف به المعلول هو حكم ووصف متعلّق بالوجود المستقلّ من جهة تجلّيه وتنزّله في مرتبة من مراتبه.

من الرؤيَة العُرفيّة إلى الرؤيَة العرفانيّة

إنّنا وفي سبيل الوصول إلى تصوّر صحيح لهذا الموضوع، وبملاحظة ما تقدّم ذكره في الواسطة في العُروض والإسناد المجازيّ[1]؛ لا بدّ لنا من المقايسة بين الرؤيَة العرفيّة، والفلسفيّة غير الصدرائيّة، والفلسفيّة الصدرائيّة، والصدرائيّة العرفانيّة. ولهذا لو نظرنا إلى القضيّة التاليّة: «الأسد أصغر من الفيل»، فهذه القضيّة من وجهةٍ عرفانيّة هل هي صادقة بنحو الحقيقة، ولا وجود لأيّ نوعٍ من المجاز فيها؟ أو أنّها ليست كذلك؟ الجواب بالنفي.

وبنظرة أدقّ، لمّا كان كلٌّ من الأسد والفيل مكوّنان من جسم

(1) انظر: الفصل الثالث.

ونفس، ولم يكن في النفس حجمٌ وكِبَر وصِغَر، كانت نسبة الصِّغَر والكِبَر إلى الأسد أو الفيل من نسبة حُكم الجزء إلى الكلّ، وهي نسبة مجازيّة، وبناء عليه، لا بدّ بالنظرة العرفيّة الدقيقة من أن نقول: «جسم الأسد أصغر من جسم الفيل».

وهذه القضيّة، تحوي أيضاً إسناداً مجازيّاً من وجهة نظر الفلاسفة، وذلك لأنّ الصفات التالية: (الأكبر أو الأصغر أو المساواة) هي خصوصيّات الأحجام والكميّات التي هي من العرَض لا من خصوصيّات الأجسام التي هي جواهر. غاية الأمر أنّه لمَّا كانت الكميّة والجسم توأمين بنحوٍ لم يكن لدينا جسم بلا كَمٍّ، ولا كمٌّ بلا جسم، يَنسبُ الإنسان بشكلٍ لا شعوريّ الكميّة إلى الجسم، ويحكم بأنّ جسم الأسد أصغر من جسم الفيل. إذاً لا بدّ عند الفلاسفة السابقين من التعبير عن هذه القضية بالتالي: «حجمُ جسم الأسد أصغر من حجمِ جسم الفيل».

وأمّا بناء على نظريّة أصالة الوجود، فإن هذه القضيّة كذلك تحوي إسناداً مجازيّاً، لأنّ الحجم والجسم والأسد والفيل جميعها ماهيّات، وبناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ما يكون منشأً بذاته للأثر، وما تتعلّق الأحكام والصفات به بنحو الحقيقة هو الواقعيّات التي تكون مصداقاً لهذه الماهيّة. إذاً بناء على هذه النظريّة، لا بدّ من التعبير عن تلك القضيّة بالتالي: «الواقعيّة التي نحكي عنها بعنوان ماهويّ هو حجم جسم الأسد، أصغر من الواقعيّة التي نحكي عنها بعنوان ماهويّ هو حجم جسم الفيل».

فهل هذه القضيّة تخلو من المجاز؟ إنّ لبّ نظريّة الوجود الرابط المعلول، والتي تحمل صبغةً عرفانيّة، ترى أنّ هذه القضيّة على الرغم من دقّتها، تحوي مجازاً دقيقاً وخفيّاً، وذلك لأنّ ما افتُرض في القضيّة المذكورة من أنّ عنواني «حجم جسم الأسد» و«حجم

جسم الفيل» يحكيان عن واقعٍ قائمٍ في نفسه، مع أنّ المحكيّ بهذين العنوانين شأنٌ من شؤون الوجود المستقلّ، وليس لهما واقعيّة في نفسها. إذاً القضيّة التي تخلو من المجاز واقعاً هي التي تتمُّ صياغتها بالنحو التالي: (إنّ شأناً من شؤون الوجود المستقلّ والذي يَحكي عنه المفهوم الماهوي «حجم جسم الأسد» أصغر من شأنٍ آخر يَحكي عنه المفهوم الماهويّ «حجم جسم الفيل») أو (الوجود المستقلّ من حيث تجلّيه في جسم الأسد أصغر من تجلّيه في جسم الفيل)؛ أي أنّ الموضوع الحقيقيّ لكافّة الأحكام والمحمولات هو الوجود المستقلّ، سواء كان بما هو هو أو من جهة تجلّيه[1].

التأكيد على نفي الوجود عن الرابط

نعم، لا بدّ لنا من التأكيد على أمرٍ وهو ـ وكما ذكرنا تحت عنوان «نفي الوجود عن الرابط» ـ أنّ الوجود الرابط ليس مصداقاً لمفهوم الوجود وليس قسماً من الوجود، بل هو فقط شأنٌ من شؤون الوجود في نفسه الذي يَرتبط به ويقوم به، وهنا أيضاً، لا بدّ لنا من

(1) «في هذا الفصل والفصل الذي يليه، تستبدل العليّة بالتشؤن والوحدة التشكيكيّة للوجود بالوحدة الشخصيّة للوجود، وهذا التبدّل هو ببركة الوجه الحقيقيّ للمباحث الفلسفيّة. فبناء على مبنى الوحدة الشخصيةً للوجود، تتمكّن الدقة والتأمّل الفلسفيّ من الوصول إلى إسنادها الحقيقي، لأنّ الفيلسوف ما دام يَلتزم بالتشكيك في الوجود فهو سوف يُسند الأحكام التي يراها في المظاهر والصور المرآتيّة للوجود إلى تلك المراتب بنحو الحقيقة، ولكن بعد أنْ تظهر له الوحدة الشخصيّة للوجود، تظهر له حقيقة كون المرآة مرآة، وبهذا الترتيب يكون الإسناد الحقيقي للأحكام لصاحب الصورة والإسناد المجازيّ للصوَر المرآتيّة» (**رحيق مختوم**، ج 9، ص 426). «إنّ نفي الوجودات المُقيَّدة، وهو حاصل ثبوت الوجود المطلق، موجب لكون إسناد الوجود إلى غير الواجب إسناداً مجازيّاً» (المصدر نفسه، ص 588).

القول ومن خلال ما تقدّم توضيحه أنّ وجود الرابط المعلول ليس مصداقاً للمفهوم الاسميّ للوجود حتّى يكون قسماً من الوجود، ونتيجة ذلك أن يكون تكثّر المُمكنات والمعلولات مُستلزِماً لتكثّر الأشياء والموجودات[1]، بل كلّ مُمكن بالذات ومعلول هو مجرّد شأنٍ من شؤون الوجود المستقلّ، ومظهرٍ من مظاهره وتجلٍّ من تجلّياته، وتبعاً لذلك يكون تكثّر المُمكنات مُستلزماً لمجرّد تكثّر شؤون ومظاهر وتجلّيات الوجود المستقلّ الواحد. وبعبارة أصرح: يرى **صدر المتألّهين** أنّ الوجود الرابط للمُمكن بالذات أو المعلول مساوٍ لنفي الوجود عنه وإثبات كونه شأناً للوجود المستقلّ، وهو مساوٍ في النتيجة لنفي كثرة الأشياء والموجودات، وإثبات كثرة شؤون وجود الواحد المستقلّ، وهو عبارة عن الوحدة الشخصيّة للوجود.

من الواضح أنّ الغفلةَ عن هذا الأمر والاعتقاد بأنّ الوجود الرابط، ومن ذلك الوجود الرابط المعلول، هو أيضاً مصداقٌ من مصاديق المفهوم الاسميّ للوجود وقسمٌ من الوجود هو بالدقّة بمعنى كثرة الوجود والموجود، وهو منافٍ للوحدة الشخصيّة للوجود، ويترتّب على ذلك إمّا إنكار هذا النوع من وحدة الوجود، كما سلك

(1) «ما دام يقع تقسيم الوجود بتقسيم حقيقي إلى قسمين: رابط ومستقلّ، يُعلم أنَّ الغفلة تقع عن عدم تناهي الوجود المستقل» (**رحيق مختوم**، ج 9، ص 588). ويرى الأستاذ أنَّ نظريَّة وجود الرابط المعلول، تقسّم الوجود بتقسيم حقيقي إلى مستقلّ ورابط؛ أي الوجود الرابط قسم من الوجود لا يتلاءم مع الوحدة الشخصيّة للوجود. ولكنَّ الصحيح أنَّ صدر المتألّهين يرى أنَّ الوجود الرابط ليس قسماً من الوجود، حتَّى يكون تقسيم الوجود إلى رابط ومستقلّ تقسيماً حقيقيّاً، ويترتَّب على ذلك أن تكون نظريّة الوجود الرابط هي نفس نظريّة التشأن المُستلزم للوحدة الشخصيّة للوجود.

طريق ذلك **علي مدرّس الزنوزي**، أو اعتبار الوحدة الشخصيّة في الوجود نظريّةً مغايرة لنظريةِ تشأن الوجود الرابط المعلول، وهذا ما يتطلّب دليلاً مستقلّاً، كما سلك ذلك بعض الفلاسفة المعاصرين[1].
وكذلك الاعتقاد بأنّ الوجود الرابط ومن ذلك الوجود الرابط المعلول، مصداقٌ للمفهوم الاسميّ للعدم (فيكون مَعدوماً نتيجة ذلك) إنما هو بمعنى نفي الكثرة الشأنيّة المُستلزم لعدم كون المُمكنات والمخلوقات حتّى بمنزلة علاماتٍ وآياتٍ للوجود المستقلّ الواجب بالذات، وإنكار ذلك مطلقاً، وهو أمر يردّه العقل والنقل.

نعم ـ وكما ذكرنا ـ يتحدّث **صدر المتألّهين** عن كون المعلول رابطاً بنحو يفترض كأنّه وجودٌ في نفسه وقسمٌ من الوجود له أحكام تتعلّق به بنفسه، ولكنّه عندما يصل إلى إثبات ذلك وبيان كونه رابطاً، يرى أنّه مساوٍ للتَّشؤُن ومستلزمٌ للوحدة الشخصيّة والكثرة الشأنيّة.

---

(1) «من خلال الوحدة الشخصيّة للوجود ومن خلال إرجاع العليّة للتشؤُن لا تحقّق لأي وجود غير الوجود الحقيقي الواجب، وهو العلّة الواحد والأحد، لا وجوداً استقلاليّاً ولا تعلقيّاً، بل ما يقع الظن لدى الغير بكونه وجوداً ليس سوى تطوّرات وشؤونات وجود حق الذات الأحديّة، وبهذا لا يَبقى أي نوع من الوجود، أعمُّ من الوجود الرابط أو الرابطي... لأنَّ كون المُمكنات وجودات رابطة يبتَني على أساس التشكيك في الوجود لا على الأساس المتين من الوحدة الشخصيّة للوجود» (**رحيق مختوم**، ج 9، ص 518). «سعة وحضور الموجود غير المُتناهي بنحو يكون هو الأوّل، الآخر، الظاهر والباطن الشامل لكافّة الأمور، بنحو لا تقع أي مرحلة من مراحل الفهم، المفهوم والفاهم ونحو ذلك في عرْضِه أو في طوله حتّى يكون هذا الموجود المحدود في مقابل اللامحدود، بعنوان كونه وجوداً ضعيفاً، رابطاً أو رابطيّاً» (المصدر نفسه، ص 587. «من جملة مصاديق هذا المفهوم العام [الوجود] الوجود النسبي والرابط مقابل الوجود النفسي» (المصدر نفسه، ج 10، ص 86).

نتائج البحث

وعلى أيٍّ حال، كون المعلول رابطاً، مُضافاً إلى كونه مؤثِّراً في مصير المعلول والمُمكن بالذات، بأن يجعله شأناً من شؤون الوجود المستقلّ بدل أن يكون واقعيّة مغايرةً له، يؤثر في مصير عددٍ آخر من القضايا الفلسفيّة منها: وحدة الواقعيّة بدل كثرة الواقعيّة، التشؤُن والتجلّي بدل العليّة والجعل، التقدّم بالحقّ بدل التقدّم بالعليّة، التشكيك في المظاهر بدل التشكيك في الوجود، وختاماً، في الصادر الأول يحلّ الفيض المُنبسط بديلاً عن العقل الأوّل.

1 ـ 5 ـ الوحدة الواقعيّة بديلاً للكثرة الواقعيّة

السؤال

يعتقد كافّة العُرفاء والفلاسفة أنّ الوجود المستقلّ، أي الواجب بالذات، موجودٌ وشيءٌ، وكذلك يعتقد هؤلاء بأنّ الإنسان في الخارج، وكذا أنواع الحيوان والنبات والجماد، هي مُمكنات؛ أي لا شكّ في أنّ هناك نوعٌ من الكثرة. والسؤال الآن هو: هل المُمكنات هي بنحوٍ يُمكن أن تكون موجوداً وشيئاً، وبعبارةٍ أُخرى: هل يُمكن أنْ نُطلق عليها: مفهوم الوجود والشيء حقيقةً وبالذات لا مجازاً وبالعرَض؟ فإنْ كان الجواب بالإيجاب، فهذا يعني أنَّنا التزمنا بكثرة الأشياء والموجودات، والمُراد من ذلك كثرة الواقعيّات. وإنْ كان بالنفي، فقد التزمنا بالوحدَة في الواقعيّات، بمعنى أنّه ليس لدينا في الخارج أكثر من شيءٍ واحد ومن موجودٍ واحد، هو الواجب بالذات؛ وأمّا المُمكنات فهي ليست من الموجودات والأشياء حتّى نلتزم بسببها بكثرة الموجودات والأشياء، بل هي من شؤون الواجب بالذات.

جواب السابقين

لا بدّ للفلاسفة الذين يتبَّنون القول بأصالة الماهيّة **كشيخ الإشراق**، من الاعتقاد بالكثرة المحضَة، وذلك لأنّهم من جهةٍ يرَون المُمكنات من سنخ الماهيّات، ومن جهةٍ أُخرى، يروَن الماهيّات مُتباينةً حقيقة للواجب بالذات. إذاً من الضروريّ أن تكون الأشياء والموجودات متكثِّرة في الخارج، ولا وحدة حقيقيّة بينها.

وكذلك الحال في الفلاسفة الذين يَلتزمون بأصالة الوجود، إذا كانوا من القائلين بتباين الوجودات، فلا مفرَّ لهم من القول بالكثرة المحضة. وطبْقاً لهذا الرأي، فالمُمكنات أيضاً كالواجب بالذات هي من سنخ الوجود لا الماهيّة، ولكنّ هذه الوجودات محض مُتباينَة ومتكثِّرة، بنحو لا يكون بينها أي نوعٍ من الوحدة، وكلٌّ وجود هو موجود وهو شيء، ففي الخارج لدينا موجودات وأشياء متكثِّرة.

وكذلك الحال في الفلاسفة الذين يَلتزمون بأصالة الوجود، والقائلين بالتشكيك في الوجود، فلا بدّ لهم من الالتزام بالكثرَة، لأنّه وطبقاً لهذا الرأي فإن محض الكثرة وإن لم تكن هي الحاكمة، وكانت حقيقة الوجود الخارجيّ واحدة، لكن لمَّا كانت الوحدة تتلاءم مع الكثرة الحقيقيّة للوجودات، فإذاً في الخارج وجودات متكثِّرة حقيقةً، وكلٌّ وجود هو موجود، ونتيجة ذلك أن يكون لدينا في الخارج أشياء وموجودات متكثِّرة، وليس الموجود شيئاً واحداً وموجوداً واحداً.

وكذلك الحال مع فلاسفة **كالعلّامة الدواني والميرداماد** حيث يلتزمان بنوعٍ من وحدة الوجود، ولكن لا بنحو تشكيكيّ يتلاءم مع كثرة الوجود، فهم حيث يرون ماهيّة المُمكن موجودة بنحو الحقيقة، وحيث يتبنّون كالفلاسفة القول بأصالة الماهيّة، فلا مفرّ لهم من

الاعتقاد بكثرة الموجودات والأشياء الخارجيّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: يَرى هذان الفيلسوفان في عين اعتقادهما بوحدة الوجود القول بكثرة الموجود، وهما من جملة القائلين بكثرة الواقعيّة.

وبناء عليه، تُوجب النُّظُم الفلسفيّة السابقة على **صدر المتألّهين،** بل وحتّى نظريّة التشكيك في الوجود عند **صدر المتألّهين،** الاعتقاد بكثرة الواقعيّة؛ أي أنّ أيَّ نظامٍ من هذه النُّظُم الفلسفيّة لا يُمكنه إثبات وحدة الواقعيّة بالنحو الذي يؤكِّد عليه العرفاء.

جواب صدر المتألّهين

نعم، نظريّة وجود الرابط المعلول، تتبنّى في جوابها عن السؤال المذكور، القول بوحدة الواقعيّة. وطبقاً لهذا الرأي لا يكون المعلول بأيِّ وجهٍ من الوجوه مستقلّاً عن علّته الفاعليّة، لأنّه يفتقد لحيثية كونه في نفسه، وهو فقط مجرّد ربط وارتباط بالعلّة، ونتيجة ذلك فلا بدّ أن لا يكون المعلول بما هو هو محكوماً بأيِّ حُكم، بل تترتّب عليه أحكامه بما هو شأنٌ ومرتبَةٌ نازلةٌ من وجود العلّة، وبعبارةٍ أُخرى: نسبةُ كلِّ حكم ومحمول إلى المعلول هو نفس نسبته إلى العلّة، ولكن لا إلى العلّة بحسب ذاتها، وبما هي هي، بل إلى العلّة بحسب شأنها وفي مرتبة من مراتب شؤنها، ولمَّا كانت كافّة المُمكنات معلولةً للوجود المستقلّ بواسطة أو دون واسطة، كانت نسبةُ أيِّ حكم أو محمول إلى المُمكنات والمعلولات هي بعينها نسبة إلى الوجود المستقلّ الواحد للواجب بالذات، ولكن لا بحسب ذاته وبما هو هو، بل بحسب شأنه وفي مرتبة من مراتبه، سواء كان ذلك الحكم حكماً بكونه وجوداً أو موجوداً، أم كان الحكم حكماً بامتلاكه لصفة أو بصدور فعل منه؛ وبالعبارة المعروفة، كلّ حكمٍ يتعلّق بالمعلول وكلُّ وصفٍ يُنسب إليه هو حكمٌ يتعلّق بالواجبَ

بالذات ويُوصف به من جهةٍ كونه في مرتبة من التجلّي والتنزّل[1].
وما يُمكن استنتاجه من هذا المعنى أمورٌ ثلاثة:

1 ـ عندما نصف مُمكِناً بالذات أو معلولاً مثل A بأنّه موجود فنقول: «A موجود» أو« A إنسان»، أو عندما نفترض أنّ A أو إنسان موجود: «الإنسان موجود»، فهذا في الحقيقة حكمٌ على الوجود المستقلّ بحسب شأن من شؤونه باسم A؛ وبعبارةٍ أُخرى: هذا حكمٌ على الوجود المستقلّ من جهة أنّه تجلٍّ وتنزُّلٌ ضمن A، وبهذا يكون المعنى: «الوجود المستقلّ من حيث إنّه تجلّى في A هو إنسان»، وباعتبار أنّ الوجودَ المستقلّ تجلّى في A هو موجود وإنسان فـ «الإنسان موجود»، أو بعبارةٍ أُخرى: «الوجود المستقلّ المتجلّي في ماهيّة الإنسان موجود». وكذلك الحال فيما يتعلّق بأيّ حكم آخر من هذا القبيل، مثل «A واقعيّة» أو «A شيء» وهكذا، وبعبارةٍ أُخرى: كون A موجودة ليس بمعنى كون الوجود المستقلّ بما هو هو موجود، حتّى يستلزم ذلك كون كلّ شيء إلهاً، ولا بمعنى كون واقعيّة مُغايرة للوجود المستقلّ موجودة، حتّى يستلزم ذلك كثرة الموجودات، ولا هو منفيّ بالكليّة حتى يَستلزم نفي المُمكنات والمخلوقات وإنكار مطلق الكثرة، بل كون A موجوداً هو نفس موجوديّة الوجود المستقلّ بحسب شأن من شؤونه ومرتبة من مراتبه باسم A، إذاً كلُّ مُمكن بالذات ومعلول هو موجود باعتباره شأناً من شؤون الوجود المستقلّ الواجب بالذات. وبهذا تكون كلّ موجوديّة هي

---

(1) للاستدلال حول هذا الموضوع انظر: الأسفار، ج 2، ص 287 ـ 310؛ ورحيق مختوم، ج 9، ص 584، إلى 589 و597.

موجوديّة للوجود المستقلّ، إمّا بحسب ذاته وبما هو هو، أو بحسب شأنه. ومُراد **صدر المتألّهين** من الوحدة الشخصيّة للوجود أو وحدة الوجود والموجود أو التوحيد الخاص ليس شيئاً غير هذا[1].

«ممّا يَجب أن يُعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثِّرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعدّدها وتكثّرها لا يُنافي ما نحن بصدده ... من إثبات وحدة الوجود والموجود، ذاتاً وحقيقةً، كما هو مذهب الأولياء والعُرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين؛ وسنُقيم البرهان القطعيّ على أنّ الوجودات وإنْ تكثّرَت وتمايزت إلّا أنّها من مراتب تعيّنات الحقّ الأوّل وظهورات نوره وشؤونات ذاته لا أنّها أمور مستقلّة وذوات منفصلة»[2].

2 ـ عندما ننظر إلى بعض صفات A فنقول مثلاً: (A عالم)، أو عندما ننظر إلى أيّ حكم آخر متعلّق بصفات A، فهذا يعني أنّ «الوجود المستقلّ من حيث تجلّيه في A هو عالم»، أو باختصار «الوجود المستقلّ في مرتبة A هو عالم» وهكذا. فالعلم الحصوليّ أو الحضوريّ بـ A أو بسائر الأشياء هي بعينه نفس العلم بالوجود المستقلّ بـ A، ولكن ليس العلم بـ A أو سائر الأشياء علماً به في مرتبة ذاته وبما هو هو، بل العلم بـ A أو بسائر الأشياء علم به في مرتبة A، فكلُّ علم هو علمٌ بالوجود المستقلّ، سواء كان العلم علماً بالوجود المستقلّ أو علماً بالمُمكنات؛ أي لا يُمكن أن تجد علماً ولا

(1) للمزيد حول هذا انظر: **رحيق مختوم**، ج 9، ص 452، 498، 500، 588؛ والمصدر نفسه، ج 10، ص 67، 110 111.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 71.

يكون علماً بالوجود المستقلّ، سواء كان ذلك بحسب ذاته أو بحسب شأنه. وكذلك الحال في القدرة والحياة والبصر والسمع وسائر الصفات في A. وبناء عليه، لن تكون صفات المُمكن بالذات والمعلول إلّا صفات هي شأن من شؤون الواجب المستقلّ المُتّصفِ بتلك الصفات.

3 ـ عندما ننظر إلى أفعال A فنقول: «A تعشق» أو عندما نُصدر حكماً متعلّقا بأفعال A، فهو بمعنى أنّ «الوجود المستقلّ بحسب شأن من شؤونه يعشق» أو بعبارةٍ أُخرى: «الوجود المستقل من حيث تجلّيه في A يعشق» أو باختصار «الوجود المستقل في مرتبة A يعشق» وهكذا. إذاً العشق لدى A هو عينه العشق لدى الوجود المستقلّ، ولكن لا في مرتبة ذاته وبما هو هو، بل عشقٌ بحسب شأن من شؤونه ومرتبة من مراتبه تحمل اسم A. إذاً المُمكن بالذات هو بمنزلة شأنٍ من شؤون الوجود المستقلّ الفاعل، وليست أفعاله سوى أفعال شأنٍ من شؤون الوجود المستقلّ. وبهذا فعلى الرغم من عدم نفي فاعليّة المُمكِنات والمعلولات فإن فاعليّتها بالنسبة إلى الفعل هي عين فاعليّة الوجود المستقلّ في مرتبتها بالنسبة لذلك الفعل. وبناء عليه، فكلُّ فعلٍ هو فعل الوجود المستقلّ وكلُّ فاعليّة هي فاعليّته، أي لا نجد فعلاً لا يكون فعلاً له، وكذلك لا يُمكن افتراض فاعلية لا تكون فاعليةً له، إمّا في مرتبة ذاته أو في مرتبة شأنه:

«كما أنّه ليس في الوجود شأنٌ إلّا وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعلٌ إلّا وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ فعل زيد، مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز، فهو

فعل الله بالحقيقة فلا حكم إلّا لله)[1].

هذه النتائج الثلاث المذكورة أعلاه، هي بالترتيب عبارة عن التوحيد الذاتيّ والصفاتيّ والأفعاليّ في الحكمة المُتعالية. فطبقاً لما ذكرناه، وبملاحظة الوجود الرابط المعلول يُمكننا القول بأنّه لا وجود إلّا الوجود المستقل، ولا علمَ إلّا علمه، ولا قدرةَ إلّا قدرته، ولا حياة إلّا حياته، ولا نظرَ إلّا نظره، ولا سمعَ إلّا سمعه، ولا فاعليّةَ إلّا فاعليّته، ولا إرادة إلّا إرادته، ولا فعلَ إلّا فعله، سواء في مرتبة ذاته، أو في مرتبة تجلّيه وشأنه الذي هو مرتبة المُمكنات والمعلولات[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 273، 274 «إن التأثير والإيجاد الحقيقي والفاعليّة الحقيقية يختصّ بواجب الوجود بذاته، كما أنّ كونه موجوداً حقيقيّاً لا غير لا يُوجب أن لا يكون غيره موجوداً أصلاً، كذلك كونه مُوجِداً حقيقيّاً لا غير لا يُوجب أن لا يكون غيره فاعلاً، وإنّما يلزم نفي الفاعليّة الحقيقية عن غيره» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 93). ويقول في هذا المجال أيضاً: «إنّ حيثيّة نسبة الفعل إلى العبد هي بعينها حيثيّته إلى الرب وأنَّ الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب» (**الأسفار**، ج 6، ص 387).

(2) يبدأ صدر المتألّهين وكما هو واضح في المتن من بإثبات التشؤن أولاً، ثم بعد ذلك يصل إلى نتيجة هي الوحدة الشخصيّة للوجود. والعكس أيضاً مُمكن؛ فيُمكن لنا ابتداء إثبات الوحدة الشخصيّة للوجود، ثم الوصول إلى نتيجة هي التشؤن، لأنّ كلاً واحد منهما مُستلزم للآخر، وذلك كبرهان الصديقين للعلامة الطباطبائي: «واقعيّة الوجود هي التي لا شكَّ في ثبوتها ولا تقبل النفي إطلاقاً ولا العدم؛ وبعبارةٍ أخرى: واقعيّة الوجود هي واقعيّة الوجود دون أي قيد أو شرط، ولا تصير لا واقعيّة دون قيد وشرط [أي الضروري الأزليّ والواجب بالذات]. ولمّا كان هذا العالم وكلُّ جزء من أجزاء العالم يَقبل النفي، فإذاً عين هذه الواقعيّة لا تَقبل النفي، بل لها واقعيّة بتلك الواقعيّة، ومن دونها لا حظَّ لها من الوجود وتنتفي. نعم ليس ذلك بمعنى أنَّ الواقعيّة تتحدُّ مع الأشياء، أو تحلّ بها وتنفذ فيها، أو تنفصل بعض الأجزاء عن الواقعيّة وتلحق بها...، وبعبارةٍ=

2 ـ 5 ـ التشؤّن والتجلّي بديلاً للعلّية والجعل

المقصود من العلّية في الفلسفة المُفيض للوجود والإيجاد، فالعلّة هي الشيء المُفيض للوجود، والمعلول الذي هو أثرٌ لها هو قسمٌ من الوجود؛ أي أنّ المعلول هو بالحقيقة وبالذات مصداقٌ لمفهوم الوجود الاسميّ، ونتيجة ذلك أنْ يكون أمراً في نفسه، وباختصار أن تكون العلّةُ مَوجوداً مُوجداً لموجودٍ آخرَ يُغايرها ويُباينها:

«الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يُؤثّر في شيءٍ مُغايرٍ للفاعل»[1].

بناء عليه، تكون العليّةُ بالضرورة موجبةً لكثرة الأشياء والموجودات، ويكون قِوَامها بكثرة الوجود، ولا يَكفي في ذلك مجرّد الكثرة الشأنيّة. إذاً يُمكننا القول إنّ نظريّة «الوجود الرابط المعلول» تجعل من التجلّي والتشأن بديلاً للعليّة والجعل؛ أي في هذه النظريّة وإن بَدأنا البحثَ عن العليّة، ولكنّنا بعد البحث والتدقيق وصلنا إلى التجلّي والتشؤّن ووضعنا العليّة جانباً. ولذا يَجعل

= أخرى: هي نفسها عين الواقعيّة، والعالم وأجزاء العالم تصير واقعيّة بها وهي بدونه لا شيء» (العلّامة الطباطبائي، أصول الفلسفة وروش رئاليسم، قم، دار العلم في خمس أجزاء، ج 5، س 77 إلى 84). وتعبير العلّامة الطباطبائي «لها واقعيّة بتلك الواقعيّة»، هو بالدقّة يُعادل في معناه التعبير الفلسفيّ التالي: «الموجود بوجود الحقّ لا بإيجاده» وهو إشارة إلى أنّ المعلول فقط وجود لغيره، وبتعبير العلّامة الطباطبائي وجود في غيره، والوجود في نفسه الذي يُدرك عند إدراك المعلول هو الوجود في نفسه للعلّة وهو نفس التشؤّن. وعلى أي حال، نجد في الكُتب العرفانيّة من سلك طريقاً مُشابهاً لطريق العلّامة الطباطبائي. وكأنّ صدر المتألّهين هو وحده من سعى وخلافاً للجميع إلى إثبات الوحدة الشخصيّة للوجود من خلال إثبات الشأن.

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 257.

الفلاسفة عادة نظريّة التشؤّن في مُقابل نظريّة العليّة؛ فيقولون مثلاً، إنّ **صدرَ المتألّهين** يرى أنّ قوى النفس من شؤون ومراتب النفس، خلافاً لسائر الفلاسفة الذين يَظنّونها معاليل للنفس[1]. ومن الواضح أنّه ليس المقصود أنّ هذه القوى ليست معلولة للنفس، بل المقصود أنّ هذه القوى بالنسبة للنفس هي من الوجود الرابط، وهذا يَستلزم أن لا يكون لهذه القوى وجود في نفسها، بل تكون من شؤون النفس ومراتبها، بنحو يكون فعلها فعلاً للنفس في مرتبة هذه الشؤون[2]:

«فما وضعناه أولاً في الوجود علّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل، قد آل آخرَ الأمر، بحسب السلوك العرفانيّ، إلى كون العلّة منهما أمراً حقيقيّاً، والمعلول جهةً من جهاته، ورجعت علّية المسمّى بالعلّة وتأثيره في المعلول إلى تطوّره وتحيّثه بحيثيّة، لا انفصال شيء مُباين عنه»[3].

3 ـ 5 ـ التقدّم بالحقّ بديلاً للتقدّم بالعليّة

أوضحنا في العنوان السابق أنّ الوجود الرابط المعلول يجعل من التشؤّن بديلاً للعليّة. وهذه البدليّة تُوجب أن يقوم لدينا نوعٌ آخر من التقدّم هو التقدّم بالحقّ، بديلاً للتقدّم بالعليّة، لأنّ التقدّم بالعلّية مشروطٌ بتحقّق علاقة العليّة ـ المعلوليّة بين المتقدِّم والمتأخِّر وهذه العلاقة تتوقّف على أن يكون للمعلول وجود في نفسه، أي أن تكون

---

(1) الأسفار، ج 8، ص 15، 52.

(2) انظر، المصدر نفسه، ج 6، ص 377.

(3) **الأسفار**، ج 1، ص 300 و301 انظر في هذا المجال أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 68، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 50، 51؛ **المشاعر**، ص 53، 54.

له واقعيّة مُغايرةٌ لواقعيّة العلّة، مع أنّ واقع الحال، بناء على وجود الرابط المعلول، أنّ المعلول فاقدٌ للوجود في نفسه، ونتيجة ذلك أن لا تكون له واقعيّة مُغايرةٌ لواقعيّة علّته الفاعليّة، بل يكون فقط شأناً من تلك الواقعيّة، إذاً التقدّم بالعليّة لا يتلاءم مع نظريّة التشؤّن.

فما هو نحوُ التقدّم الذي يحلّ محلّه؟ ليس الجواب عن هذا السؤال صعباً، فكما أنّ التشؤّن أصبح بديلاً للعليّة، كذلك الحال في التقدّم بالعليّة، فبدلَ وجود العلّة ووجود المعلول، وهو مقتضى العليّة، يحلّ مقتضى التشؤّن، وفي هذا الفرض يكون التقدّم الحاصل هو نفس التقدّم بالحقّ الذي يكون بديلاً للتقدّم بالعليّة. وبناء على التشؤّن، عندما نقول: «وجود العلّة التامّة» فالمُراد الوجود المستقلّ الواجب بالذات، وطبقاً لقول **صدر المتألّهين** المقصود الوجود الحقّ، (العلّة التامّة والفاعل بلا واسطة أو مع الواسطة لجميع الأشياء) في مرتبة الذات أو في مقام التجلّي في مرتبةٍ تكون بالنسبة لما دونها علّة تامّة. وفي المقابل عندما نقول: «وجود المعلول»، فالمراد نفس الوجود الحقّ في مقام التجلّي في مرتبة هي المعلول. وبهذا الاستبدال نحكمُ بتقدّم العلّة التامّة على المعلول، وتأخّر المعلول عنها؛ بمعنى أنّ وجودَ الحقّ في مقام الذات، وكذا وجودَ الحقّ في مرتبة هي بالنسبة لمَا دونها علّة تامّة، متقدّم عليها في مقام التجلّي في مرتبة المعلول، وبالعكس يكون وجودُ الحقّ في مقام التجلّي في مرتبة المعلول متأخِّراً عن نفسه في مقام الذات وفي مقام التجلّي في مرتبة تُعدُّ فيها علّةً تامّةً للمعلول المذكور.

وكما اتّضح، ففي هذا النحو من التقدّم، يكون المتقدّم والمتأخِّر أمراً واحداً شخصيّاً: الوجود الحقّ، وذلك خلافاً لسائر أنواع التقدّم، حيث يكون المتقدِّم والمتأخِّر أمرين مُتغايرين. يضاف إلى هذا، أنه لمّا كان الوجودُ الرابط المعلول وجوداً (في نفسه) منحصراً

بوجود الحقّ، كانت ضرورة الوجود التي هي ملاك التقدّم والتأخّر بالعليّة، منحصرةً أيضاً بوجود الحقّ، ولمّا كان وجود الحقِّ أمراً ذاتياً له وهو عينه، كانت ضرورة الوجود عينَ وجودِ الحقّ؛ أي نفس وجود الحقّ هو ملاك التقدّم والتأخّر أيضاً؛ وبعبارةٍ أُخرى: بموجب كون التشؤّن بديلاً للعليّة، وبموجب كون وجود الحقِّ في مقام الذات أو في مقام التجلّي بديلاً للمتقدّم والمتأخّر، فلا بدّ وأن يكون وجود الحقّ، في مقام الذات أو في مقام التجلّي، بديلاً لضرورة الوجود. ولذا نعبّر عن هذا التقدّم بالتقدّم بالحقّ:

«التقدّم بالحقّ... [وهو] أنّ الحقّ باعتبار تجلّيه في أسمائه وتنزّله في مراتب شؤونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدّم ويتأخّر بذاته، لا بشيءٍ آخر. فلا يتقدّم مُتقدّم ولا يتأخر مُتأخّر إلّا بحقّ»[1].

4 ـ 5 ـ التشكيك في الظهور بديلاً للتشكيك في الوجود

أوضحنا في مبحث التشكيك في الوجود، أنّ الماهيّات، والتي هي صوَر ذهنيّة للواقعيّات، تتمايزُ وتتكثّر إمّا بواسطة الاختلاف في الفصول أو الأمور العرضيّة أو بتمام ذاتها، وأمّا الحقائق الوجوديّة والتي هي نفس الواقعيّات ونفس مصاديق الماهيّات فلا يُمكن أن يَقع التمايز بينها عن طريق هذه الأمور الثلاثة، بل فقط عن طريق التشكيك، حيث يكون ما به الامتياز بين الأمور المتكثّرة هو عين ما

---

(1) **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 81، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 61؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 257؛ **رسالة في الحدوث**، ص 36؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 286، 366، **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 177؛ **الإسفار عن الأسفار**، ج 2، ص 569.

به الاشتراك، وبه يكون التمايز والتكثّر بينها، بنحو تُشكِّل الحقائق الوجوديّة سلسلة، تكون كلُّ حلَقةٍ منها علّة للحلقة التي تليها وأكمل منها، وتكون الحلقةُ التي تلي هي المعلول، وتكون أنقصَ من الحلقة السابقة عليها، وهكذا إلى أن ننتهي من جهةٍ إلى الوجود المستقلّ الواجب بالذات غير المحدود، والذي لا يُمكن أن نَفرض عقلا ما يكون أكمل منه، وننتهي من جهةٍ أُخرى إلى الهيولى الأولى والتي لا يُمكن تصوّر ما يكون أنقص منها عقلاً، وبينهما تقع سائر الحقائق الوجوديّة. وبناء على هذا الفرض تكون كلُّ حلقةٍ من السلسلة التشكيكيّة المذكورة حقيقةً وجوديّةً وواقعيّةً خارجيّة، أي أنّها أمرٌ في نفسه ومصداقٌ للمفهوم الاسميّ للوجود، ويترتّب على ذلك أن تكون مصداقاً لمفهوم الموجود والواقعيّة والشيء.

ولو التزمنا الآن القول بنظريّة وجود الرابط المعلول، فسوف نستبدلُ العلّية بالتشؤّن والتجلّي، وفي هذا الفرض، تكون حلقات السلسلة المذكورة، عدا الحلقة الأولى التي هي الوجود المستقلّ في نفسه الواجب بالذات، سلسلة من الروابط المشكِّكة التي ليس لأيّ منها وجودٌ في نفسه؛ أي لا هي وجود ولا هي موجود، ولا واقعيّة، بل كلُّ حلَقة منها شأنٌ من شؤون الوجود. فيكون التمايز بين الوجود المستقلّ وبين كلّ حلقةٍ من حلقات سلسلة الروابط هذه هو التمايز بين الواقعيّة وشؤونها. وقد ذكرنا سابقاً، أنّ شأنَ كلّ واقعيّة على الرغم من كونه ليس عين الواقعيّة ولا جزءاً منها، أنه لا يُغايرها بنحوٍ يُعدُّ ثانياً لها بحسب الاصطلاح، إذاً سلسلة الروابط المذكورة ليست سلسلة من الواقعيّات في طول الوجود المستقلّ، حتى نجعل من الوجود المستقلّ الحلقة الأولى في هذه السلسلة، كما ذكرنا ذلك في السلسلة التشكيكيّة، بل كلُّ هذه السلسلة ليست شيئاً سوى كونها شأناً من شؤون الوجود المستقلّ، ولكنّه شأنٌ يحمل

في داخله نوعاً من التمايز والتكثّر، وبعبارةٍ أُخرى: السلسلة المذكورة هي سلسلة من الشؤون المُتمايزة والمتكثِّرة للوجود المستقلّ. والآن يأتي دور السؤال عن طريق التمايز بين الشؤون المذكورة. فهل يقع ذلك عن طريق تمايز ماهياتها، أي عن طريق التمايز بين الفصول والأمور العرضيّة أو من خلال تمام الذات؟ أو عن طريق التشكيك بنحوٍ لا يكون ما به الامتياز مغايراً لما به الاشتراك؟ وجواب **صدر المتألّهين** هو الشقُّ الثاني. فكما أنّ القول بكثرة الواقعيّات وتعدّد الحقائق الوجوديّة يجعلُ من غير المُمكن أن يكون التمايز بينها والكثرة فيها إلّا عن طريق التشكيك، فكذلك لو التزمنا القول بكثرة الشؤون والتجلّيات والظهورات للواقعيّة الواحدة التي هي الوجود المستقلّ، فإنّ التمايز بينها والكثرة فيها لا تكون ممكنةً إلّا عن طريق التشكيك. إذاً لو اعتقدنا بوجود الرابط المعلول، فالتشكيك أيضاً لا ينتفي، ولكن بدل أن يكون موجباً للتمايز وتكثّر الواقعيّات والوجودات، يكون موجباً لتمايز وتكثّر شؤون وتجليّات وظهورات الواقعيّة؛ أي أننا ـ وإنْ نفيْنا التشكيك في الوجود ـ نتبنّى التشكيك في الشؤون والتجليّات. وأوضح من ذلك القول بأنّنا لا يُمكننا أن نُنكرَ المُمكنات، ولا يُمكننا أن ننكرَ التمايز بينها وتكثّرها، وأنّ هذا لا يُمكن أن يتحقّق في الخارج إلّا عن طريق التشكيك. فإنّ كان لكلِّ ممكنٍ من المُمكنات واقعيّة مستقلّة ووجودٌ مستقلٌّ، كان الاعتقاد بتكثُّرها مستلزماً للاعتقاد بالتشكيك في الوجود، وأمّا لو كان كلُّ مُمكن منها شأناً من شؤون الواقعيّة، فالكثرة بينهما تستلزم التشكيك في الشؤون والتجلّيات وظهور الواقعيّات، لا التشكيك في نفس الواقعيّات، مع فارقٍ بينها يرجع إلى أنّه في الحالة الأولى حيث كنّا نَفترض أنّ المُمكنات موجودة وواقعيّة ـ كما أنّ الوجود المستقلّ موجود وواقعي، ولكنّها في طوله لا في عرضه ـ أمكننا أن نجعلها في سلسلة واحدة من الوجودات

والواقعيّات وعلى رأس هذه السلسلة يقع الوجود المستقلّ. وأمّا في الحالة الثانية ـ حيث كانت المُمكنات شأناً للواقعيّات ولم تكن هي نفس الواقعيّة، وكان الوجود المستقلّ هو نفس الواقعيّة لا شأناً من شؤونها ـ لم يكن مُمكناً جعلها ضمن سلسلة من الواقعيّات بنحو يكون الوجود المستقلّ في الحلقة الأولى منها. وفي هذه الحالة، يكون الوجود المستقلّ خارجاً عن تلك السلسلة، إذاً ما هو موجود هو الواقعيّة مع سلسلة من شؤونها وتجلّياتها.

وبعبارةٍ مُختصرةٍ: التشكيك مقبول في نظريّة وجود الرابط المعلول، ولكنّ التشكيك في شؤون وتجلّيات وظهورات الواقعيّة، وليس التشكيك في نفس الواقعيّة والوجود، وذلك لأنّ التشكيك في الوجود والواقعيّة فرع كثرة الواقعيّات، وهذا لا يتلاءم مع القول بالوحدة الشخصيّة للوجود. ومعنى التشكيك في الظهور هو أنّ هذه الواقعيّة الوحيدة التي لا ثانيَ لها، ذات ظهوراتٍ متكثّرة، بنحو يكون الفرق بين أيّ ظهورٍ منها مع ظهور آخر هو في شدّة الظهور وضَعْفه؛ أي تكون الواقعيّة في شأنٍ أظهرُ منها في شأنٍ آخر وهكذا. ولم يتعرّض **صدر المتألّهين** لهذا الموضوع صراحةً، ولكن تحدّث عنه العرفاء صراحة من ذلك **القيصريّ** (المتوفّى سنة 751) حيث يقول:

«الزيادة والنقصان والشدّة والضعف يَقعان عليه [أي يَقعان على الوجود لا بحسب ذاته بل] بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه»[1].

5 ـ 5 ـ الوجود المنبسِط بديلاً للعقل الأوّل

علمنا ممّا سبَق أنّ الوجود المستقلّ بالذات هو الواحد المحض

(1) **شرح فصوص الحكم**، ص 15.

بنحو لا يُمكن حتّى فرض واجب بالذات غيره، وهو بسيط محض، لا يُمكن تصوّر أيٍّ نحوٍ من التركيب فيه حتّى التركيب التحليلي، كالتركيب من الوجود والماهيّة، أو التركيب من الوجود والعدم[1].

ويعتقد الفلاسفة ـ ومن خلال أخذهم بعين النظر لهذه الخصوصيّة وبموجَب قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»[2] ـ أنّه من المُستحيل أن تكون المُمكنات والمعلولات، مع ما هي عليه من الكثرة، قد صدرت من الواجب بالذات في عَرض بعضها البعض، بل هي في طول بعضها البعض بنحو سلسلة من العلل والمعاليل الصادرة عن الواجب بالذات، بنحو تكون الحلقة الأولى من هذه السلسلة، والصادرة عن الواجب بالذات دون واسطة والتي يُطلق عليها «الصادر الأول» هي أكملُ العقول وأشدّها بساطة، ونتيجة ذلك أنْ تكون أكمل وجود يُمكن افتراضه وأكثر وجودٍ بساطة، والحلقة الثانية منه والتي هي المعلول بلا واسطة للصادر الأوّل والمعلول مع الواسطة للواجب بالذات، والذي يُطلق عليه الصادر الثاني، هو أكمل العقول التي يُمكن افتراضها وأشدّها بساطةً بعد الصادر الأوّل أو العقل الأوّل، وبهذا الترتيب نستمر حتّى نصلَ إلى آخر العقول، والذي تأتي بعده الموجودات المثاليّة ثمّ بعده الموجودات الماديّة، وفيها نجد كثيراً من الكثرة والتركيب. إذاً يرى الفلاسفة أنّ الصادر الأوّل ـ الصادر من الواجب دون واسطة وهو الواسطة في صدور

---

(1) للمزيد تفصيل حول أنواع التركيب وتنزّه الواجب بالذات عنها انظر: **رحيق مختوم**، ج 10، ص 322 إلى 324.

(2) لمزيد تفصيل وإثبات لقاعدة الواحد، انظر: **الأسفار**، ج 7، ص 192 إلى 244. الميرزا مهدي الآشتياني، **أساس التوحيد**، (طهران، أمير كبير، 1377)، فهذا الكتاب مخصص بتمامه لإثبات القاعدة ورفع الإشكالات الواردة عليها.

سائر الأشياء ـ هو أكمل موجود مجرّد عقليّ يُمكن افتراضه، أي هو العقل الأوّل[1]:

«[قال] الحكماء: إنّ أوّل الصوادر هو العقل الأوّل بناء على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»[2].

وأمّا بناء على القول بنظريّة الوجود الرابط المعلول، حيث يكون التشؤّن بديلاً عن العليّة والوحدة الشخصيّة بديلاً عن الوحدة التشكيكيّة والتشكيك في الظهور بديلاً عن التشكيك في الوجود، فما هو الصادر الأوّل؟ من الواضح أنّ حكم قاعدة الواحد، والمسلَّمة لدى العرفاء أيضاً، ترى في أكمل الظهورات وأشدّها بساطة بديلاً للعقل الأوّل. ولكن ما هو أكمل ظهورات الوجود المستقلّ وأشدّها بساطة؟ يُقال في الجواب: الوجود المنبسط[3]. نعم، لا ينبغي أن نقع في الخلط في مفردة «وجود» في التعبير المذكور فنظنُّ أنّ الوجود المُنبسط له واقعيّة في نفسه مغايرةً لواقعيّة الوجود المستقلّ، وصادرةً عنه، بل الوجود هنا يُستخدم بنفس معنى الوجود الرابط.

---

(1) لمزيد توضيح حول الصادر الأول من وجهة فلسفية، انظر: **الأسفار**، ج 7، ص 258 إلى 281؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 172 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 139، 140؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 307، 308؛ **الرسائل**، ص 242، 281؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 317؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، (طهران، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، 1360) ص 78، 79.

(2) **الأسفار**، ج 2، ص 232.

(3) لمزيد توضيح حول الوجود المُنبسط انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 331 إلى 328؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 91، 92 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 70؛ **المشاعر**، ص 40، 41، 69، 70 .**إيقاظ النائمين**، ص 9؛ **رسالة في الحدوث**، ص 159؛ **شرح أصول الكافي**، ص 283؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 122 و123.

فالوجود المُنبسط ربط صرف؛ أي أنّه ظهور الوجود وليس وجوداً، وهو في الحقيقة نفس الصدور لا الصادر:

«إنّ أوّل ما نَشأ من الوجود الواجبي... هو الوجود المُنبسط... وهذه المنشئيّة ليست العليّة، لأنّ العليّة من حيث كونها عليّة تقتضي المُباينة بين العلّة والمعلول»[(1)].

ويصف الحكماء والعرفاء الوجود المُنبسط في مقام تعريفهم له بالتالي:

1 - الواحد ذاتاً، ولكنّه ليس بالوحدة العدديّة التي لا تتلاءم مع الكثرة، بل الوحدة التي تتلاءم مع الكثرة أي الوحدة التشكيكيّة.

2 - أنّه كثير، ولكن لا بالكثرة العرَضيّة التي تتحقّق بإضافة أمورٍ خارجيّة إليه، بل الكثرة الذاتيّة، فوحدته الذاتيّة عين كثرته.

3 - لا ماهيّة له: فهو ليس عقلاً، ولا إنساناً، ولا شجرة وليس جسماً ولا أيّ شيء آخر. ولا يرجع ذلك فقط إلى كونه وجوداً رابطاً، والوجود الرابط لا ماهيّة له، بل حتّى لو كان وجوداً في نفسه، فهو لا ماهيّة له؛ وبعبارةٍ أُخرى: حتّى لو كان في نفسه، فهو لا يختصُّ بماهيّة الإنسان حتى يُوجد الإنسان به، وليُمكن القول نتيجة ذلك «الوجود المُنبسط للإنسان»، ولا بأيِّ ماهيّةٍ أُخرى، بل ليس له أيّة خصوصيّةٍ أُخرى: فهو ليس بحادثٍ ولا قديم، ليس بمتقدّم ولا بمتأخّر وهكذا.

4 - وفي الوقت نفسه: يَحمل في نفسه كافّة الماهيّات

---

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 331.

وخصوصيّات كافّة الأشياء، بنحو يكون مع العقل عقلاً، ومع الإنسان إنساناً، ومع الشجر شجراً، ومع الجسم جسماً، ومع الحادث حادثاً، ومع القديم قديماً، ومع المتقدّم متقدّماً ومع المتأخّر متأخّراً وقِسْ على هذا. ومن هنا يُطلق عليه «المُنبسط»، ويُطلق عليه أحياناً «الوجود الساري في الأشياء» أو «الوجود الكليّ» ولكن لا بمعنى أنّه يَصدق على كافّة الأشياء حتّى يكون من سنخ المفاهيم العامّة والكليّة، بل بمعنى أنّه بمقتضى كثرته الذاتيّة له مراتب بنحو تكون مرتبةٌ منه عقلاً، ومرتبةٌ أُخرى إنساناً، ومرتبةٌ ثالثةٌ شجراً، ورابعةٌ جسماً وهكذا.

ومن الواضح أنّ المقصود من قولنا بأنّه في مرتبةٍ منه يكون إنساناً مثلاً، ليس أنّ تلك المرتبة هي من نفس الماهيّة الإنسانيّة حتّى يستلزم ذلك القول بأصالة الماهيّة، بل المقصود أنّها مرتبة من وجود الإنسان بنحو تصدُقُ عليها ماهيّة الإنسان وتُوجد بها، وكذلك الحال في سائر المراتب. ولكن كما أنّ نفس الوجود المُنبسط هو ربطٌ محض فاقد للوجود في نفسه، فكذلك سائر المراتب. فإذاً أيّة مرتبة من تلك المراتب ليست من الوجود في نفسه حتى تكون مصداقاً للمفهوم الماهويّ، وتوجد الماهيّة باعتبار صدقها عليها. وبناء عليه، كيف يُمكننا القول بأنّ كلَّ مرتبةٍ من ذلك الوجود هي ماهيّة؟ والجواب واضح من خلال الرجوع إلى ما تقدّم في الوجود الرابط المعلول: وأنّ الحقيقة هي أنّ الوجود المستقلّ من حيث له ظهور في مرتبةٍ يكون منشأً لانتزاع الماهيّة. فالوجود الحقيقيّ للماهيّة وجود مستقلّ في نفسه، ولكن لا بما هو هو، بل حيث يكون مشهوداً في المرتبة المذكورة بنحوٍ لو تمَّ قطع النظر عن ظهوره في تلك المرتبة لم يكن بالإمكان انتزاع ماهيّة عنه في هذه المرتبة ولا حملها عليه.

ومن هنا، ومسامحةً يتمُّ تلقّي تلك المرتبة على أساس أنّها وجود للماهيّة. وبملاحظة هذا الأمر، من الأفضل بدل أن نقول: هذه المرتبة هي وجودٌ لماهيّة الإنسان، أن نقول: هذه المرتبة تختصُّ بماهيّة الإنسان، فتكون عبارتنا أدقُّ.

والخلاصة هي أنّ الوجود المُنبسط واحدٌ متكثِّر ذاتاً، وله مراتب بنحوٍ لو قُطع النظر عن جهة تكثّره لم يكن له أيّة ماهيّة، بل أيّة خصوصيّة: فلا يكون عقلاً، ولا إنساناً، وليس جسماً، لا حادثاً ولا قديماً؛ وبملاحظة جهةِ كثرته هذه يكون سارياً في كافّة المُمكنات وواجداً لكافّة الماهيّات والخصوصيّات: العقل، الإنسان، الجسم، الحادث والقديم أيضاً:

«الوجود المُنبسط المُطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكليّة... ليست وحدته عدديّة... ولا يَنحصر في حدّ مُعيّن من القدم والحدوث والتقدّم والتأخر... والجوهريّة والعرَضيّة والتجرّد والتجسم، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيِّناً بجميع التعيّنات الوجوديّة، بل الحقائق الخارجيّة تَنبعث من مراتب ذاته... وهو يتعدَّد في عين وحدته بتعدُّد الموجودات المتَّحدَة بالماهيّات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً [أي تلك الماهيّات متَّحدة مع مراتبه]»[1].

ولو دقّقنَا النظر فيما ذكرناه من الخصوصيّات لتوصلّنا إلى أنّ الوجود المُنبسط بالدقّة هو نفس ما به الاشتراك في حلقات السلسلة التشكيكيّة للروابط والشؤون والتجليّات؛ تلك السلسلة التي جعلناها بديلاً عن السلسلة التشكيكية في الوجود. لأنّ ما به الاشتراك بين

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 328.

الأمور المشكِّكة، أي ما به الاشتراك بين الوجودات الإمكانيّة المشكِّكة هو نفس حقيقة الوجود، وهي بحكم التشكيك بالضرورة:

1 ـ أمرٌ بسيطٌ وواحد ذاتاً، وهي تلك الوحدة العينيّة غير العدديّة التي تتلاءم مع الكثرة العينيّة.

2 ـ أمرٌ تتحقّق فيه الكثرة بالشدّة والضعف والكمال والنقص، وهي الكثرة العينيّة الذاتيّة التي تتلاءم مع البساطة، لا الكثرة العينيّة العرَضيّة الناشئةُ من التركيب من حقائقَ أُخرى، مضافاً إلى أنّ:

3 ـ الأمر المذكور ليس هو من سنخ الماهيّة، ولا هو عين الماهيّة وإلّا لاستلزم أصالة الماهيّة، ولها ماهيّة بمعنى أنّها مصداقٌ لمفهومٍ ماهويّ بنحو تكون الماهيّة المذكورة موجودةً باعتبار صدقها عليه. وذلك لأنّ الأمر المذكور له ماهيّة بلحاظ كونه في أشدِّ وأكمل حالاته، وله ماهيّة أُخرى بلحاظ كونه في حالة له كمالٌ وشدّة أدنى وهكذا. وهذا يعني أنّه بنفسه وبقطع النظر عن ميزان الشدّة والضعف الذي يتحقّق له لا ماهيّة خاصّة له. ولذا لم يكن هذا الأمر عقلاً ولا إنساناً، ولا شجراً ولا جسماً، وليس له أيّة خصوصية أخرى تتحقّق بسبب الشدّة والضعف؛ أي ليس حادثاً ولا قديماً، وليس متقدِّماً ولا متأخِّراً وهكذا.

4 ـ وهو في أشدِّ حالاته وأكملِها له ماهيّة العقل، بمعنى أنّ ماهيّة العقل تُنتزَع منه وتُحمل عليه، وبحسب الاصطلاح هو في تلك المرتبة متَّحدٌ مع ماهيّة العقل وهو عقل. وبهذا النحو يكون نفس ذلك الأمر في مرتبةٍ أُخرى، متَّحداً مع ماهيّة الإنسان وهو إنسان، وهكذا. إذاً نفس ذلك الأمر هو في مرتبةٍ يكون عقلاً، وفي مرتبةٍ أُخرى يكون إنساناً وفي مرتبةٍ

ثالثة يكون شجراً، وفي مرتبةٍ رابعة يكون جسماً وقِسْ على هذا.

5 ـ إنّ أيّ مرتبة من المراتب المذكورة ليس لها حدٌّ خاص، ونتيجة ذلك، لا بدّ من تحديد وتشخيص تلك الماهيّة في كلِّ مرتبة من هذه المراتب بنفس تلك الماهيّة التي تختصّ بها فنقول: مرتبة العقل، مرتبة الإنسان، مرتبة الشجر، مرتبة الجسم وهكذا.

6 ـ إنّ وبملاحظة هذا الأمر لا بدّ لنا من القول: أن الأمر المذكور في مرتبة العقل هو عقلٌ وفي مرتبة الإنسان إنسانٌ، وهو بنفسه في مرتبة الشجر شجر، وهكذا، نعم يتمّ التعبير عن ذلك غالباً بالتالي: الأمر المذكور مع العقل عقل، ومع الإنسان إنسان، ومع الشجر شجر، ومع الجسم جسم، ومع الحادث حادث، ومع القديم قديم، ومع المتقدِّم متقدِّم، ومع المتأخِّر متأخرٌ وقِسْ على هذا.

وأمّا ما به الاشتراك بين الظهورات المشكِّكة للواقعيّة فهو أيضاً له هذه الخصوصيّات، مع فارقٍ وهو أنّه بناء على ما تقدَّم توضيحه، لا يكون ما به الاشتراك ولا المراتب أمراً وجوديّاً، بل هو شؤون وتجلّيَات وظهورات الوجود، إذاً ليس لأيّة مرتبَة ماهيّةٌ، بمعنى أنْ يُوجد من خلالها المفهوم الماهويّ ويَصدق من خلالها، بل كلّ مرتبة منها تختصّ بماهيّة بالمعنى الذي تقدّمَ سابقاً. ونتيجة ذلك يقال: إنّ الوجود المُنبسط ليس سوى ما به الاشتراك في حلقات السلسلة التشكيكيّة للظهورات[1].

---

(1) انظر: **رحيق مختوم**، ج 10، ص 71، 176، 177.

ومتابعةً منّا للبحث[1]، لا بدّ لنا من الالتفات إلى أمرٍ وهو أنّه في كلِّ سلسلة تشكيكيّة فإنّ الحلقة الأولى هي ما به الاشتراك بين كافّة الحلقات. ولتوضيح ذلك فلنفترض مرتبتين من الوجود تكون إحدى المرتبتين أكملُ والأخرى أنقص. فحيث كان التفاوت بينهما بالشدّة والضعف والكمال والنقص، كانت المرتبة الكاملة واجدةً لكمالات المرتبة الناقصة، مُضافاً إلى ذلك تكون واجدةً لزيادة هي عين الوجود الأكمل، وليست منفصلة عنه أو ملحقة به. ونتيجة ذلك أنْ يُنتزَع من المرتبة الناقصة مفهومان: مفهوم الوجود وهو الذي يُنتزَع من المرتبة الكاملة، ويَحكي عن الحقيقة المُشتركة بين المرتبتين، ومفهوم العدم الذي يُنتزَع من المرتبة الناقصة، والذي يَحكي عن فقدان المرتبة الناقصة لكمالات المرتبة الكاملة؛ وبعبارةٍ أُخرى: عندما يقوم العقل بالمقايسة بين المرتبتين المذكورتين يرى أنّ المرتبةَ الكاملة هي فقط مصداقُ مفهوم الوجود، وأمّا المرتبة الناقصة فكما تكون مصداقاً لمفهوم الوجود، تكون مصداقاً لمفهوم العدم أيضاً. ولذا يقولون، المرتبة الناقصة مركّبَة من وجودٍ وعدم، وذلك خلافاً للمرتبة الكاملة التي هي وجود فقط. ومن خلال هذا التحليل يتَّضحُ أنّ المرتبة الكاملة من الوجود هي نفس الحقيقة المُشتركة بين تلك المرتبة والمرتبة الناقصة، لأنّ المرتبة الناقصة تشتمل على حقيقة الوجود مُضافاً إلى العدم، وذلك خلافاً للمرتبة الكاملة التي هي حقيقة الوجود فقط، فالوجه المُشترك بينهما هو حقيقة الوجود الذي هو عين المرتبة الكاملة[2]. وبهذا يظهر

---

(1) ما ذكرناه في المتن وإلى الآن يَتطابق مع رأي العرفاء أيضاً، وما سوف نتابع بحثه الآن هو فقط لبيان رأي صدر المتألّهين حول العلاقة بين العقل الأوّل والوجود المُنبسط، وهو قد لا يَتطابق أحياناً مع رأي العرفاء.

(2) انظر: محمد حسين حسيني الطهراني، **توحيد علمي وعيني**، (مشهد، العلّامة الطباطبائي، 1417) ص 165، 166.

أنّنا لو فرضنا مرتبةً أُخرى، أكمل من المرتبة الكاملة، ففي هذه الصورة سوف تكون حقيقة الوجود في تلك المرتبة الأكمل هي الحقيقة المُشترَكة بين المراتب الثلاث؛ وبهذا يظهر لنَا أنّه في السلسلة التشكيكيّة من الوجودات الإمكانيّة تكون حقيقة الوجود هي العقل الأوّل، وهو من حيث كونه حقيقة الوجود ـ ومع قطع النظر عن كونه محدوداً بالقياس إلى الواجب بالذات الذي هو مَنشأ انتزاع الماهيّة ـ يكون ما به الاشتراك بين كافّة الحلقات. وبشكلٍ عام، في كلّ سلسلة تشكيكيّة، سواء كانت سلسلة تشكيكيّة في الوجود، أم سلسلة تشكيكيّة في الظهورات وشؤون الوجود، تكون تلك الحقيقة التي تشتمل عليها الحلقة الأولى هي ما به الاشتراك بين كافّة الحلقات بعد قطع النظر عن حدّها.

وما توصّلنا إليه إلى الآن، هو أنّ رأي العرفاء، وبناء على نظريّة الوجود الرابط المعلول، أنّ الوجود المُنبسط هو الصادر الأوّل. كما ظهر لنا من جهةٍ أُخرى، أنّ الوجود المُنبسط هو ما به الاشتراك بين حلقات السلسلة التشكيكيّة للظهورات، ومن جهةٍ ثالثةٍ أثبتْنَا أنّ ما به الاشتراك هو نفس حقيقة الظهور المُفترض في الحلقة الأولى، مع قطع النظر عن تعيّنه. إذاً من وجهة النظر هذه، يكون الصادر الأوّل أو الوجود المُنبسط هو نفس حقيقة الظهور المفروض في الحلقة الأولى مع قطع النظر عن تعيّنه، أي نفس هذا الظهور، لأنّنا عندما نتحدّث عن حلقةٍ أولى فنحن نتحدّث عن تعيّن. وفي المقابل يرى الفلاسفة، أنّ العقل الأوّل هو الصادر الأوّل، بمعنى أنّ نفس حقيقة الوجود الإمكانيّ، وهو ما به الاشتراك بين كافّة الحلقات، هي في التعيّن الأوّل لنفس الصادر الأوّل. وبالمقايسة بين الرأيين نَتمكن من إدراك العلاقة بينهما. فالوجود المُنبسط لدى العرفاء هو عين العقل الأوّل لدى الفلاسفة لا من جهة تعيّنه، والعقل الأوّل هو الوجود

المُنبسط في تعيّنه الأوّل؛ أي الاختلاف بينهما هو بالإجمال والتفصيل. هذا مع الإغماض عن أنّه بحكم الوجود الرابط المعلول، يكون الوجود المُنبسط ظهوراً للوجود، وليس نفس الوجود، وذلك خلافاً للعقل الأوّل الذي هو وجود؛ وبعبارةٍ أُخرى: الوجود المُنبسط هو نفس الربط والصدور، وذلك خلافاً للعقل الأوّل فهو مُرتبط وصادر[1].

«وقول الحكماء إنّ أوّل الصوادر هو العقل الأوّل بناءً على أنّ الواحدَ لا يَصدر عنه إلّا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المُتعيّنَة المُتباينة المُتخالفة الآثار فالأوّليّة هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المُتباينة الذوات والوجودات، وإلّا فعند تحليل الذهن العقل الأوّل إلى وجود مُطلق وماهيّة خاصّة ونقصٍ وإمكان، حَكَمنا بأنّ أوّل ما يَنشأ هو الوجود المُطلق المُنبسِط، ويلزمه بحسب كلِّ مرتبة ماهيّة خاصّة، وتنزّل خاصّ ويَلحقه إمكانٌ خاص»[2].

---

(1) مجموع ما ذكرناه في هذا الفصل، ورد التعرّض له بالتفصيل في كتابين لصدر المتألّهين، **الأسفار**، ج 2، ص 286 إلى 372؛ **ورسالة إيقاظ النائمين**. لمزيد توضيح حول بعض المفاهيم انظر: سعيد رحيميان، تجلي وظهور در عرفان نظري، (قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1376).

(2) **الأسفار**، ج 2، ص 332 أردت في هذا الفصل كما في الفصول الأخرى، تقرير ما ورد في **الحكمة المُتعالية**، وعلى الرغم من ذلك قد أقع في قصور على الرغم من الجهد الذي بذلته في سبيل ذلك، وبناء عليه أؤكّد على الطلاب الرجوع إلى شروح **الأسفار**، لا سيما كتاب **رحيق مختوم**.

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالنّظام الفلسفيّ للحكيم الكبير صدر الدين الشيرازي. فأصحابُ النُظم الفلسفيّة، لم يتكفّلوا القيام ببيان نُظمهم الفلسفيّة، بل ذكروا العديد من النظريّات في مُختلف كتبهم ضمن تنظيم وتنسيق أوّلي، دون القيام بعمليّة تمييز بين القضايا التي تُشكّل أساساً في نظامهم الفلسفيّ وبين سائر القضايا والمسائل، وتحدّد دورها في البُنية الفلسفيّة لهذا النظام. وأكثر ما يَهتمّ به هؤلاء هو إثبات المدّعيات الفلسفيّة، وقليلاً ما يتعرّضون لتوضيح أصل تلك المُدّعيات. وينظرُ هؤلاء إلى فئة خاصّة من المُخاطبين؛ أي من كان منهم من أصحاب الرأي، ممّن لهم اطلاع فلسفيّ واسع، ولهم اطلاع على الآراء المشهورة في كلّ مسألة وطريق إثباتها أو نفيها، بنحو يكون من الميسّر لهؤلاء الوصول إلى فهم صحيح لها يساعدهم على تصوّر النظام الفلسفيّ المُتبنّى، دون غيرهم من المُخاطبين. ولذا، بمُلاحظة هذا الأمر، لا بدّ، لمن يُريد التعرّض لبيان نظامهم الفلسفيّ، من أنْ يَتمكّن أوّلاً من الفصل بين المسائل الرئيسة التي هي قِوامُ نظامهم ؛ وبين المسائل الفرعيّة. وثانياً، من حذف المسائل الفرعيّة، وثالثاً، من تحديد العلاقة بين المسائل الرئيسيّة وتحديد أهميّة كلّ مسألة منها ليَستبين من خلال ذلك طريقة البناء الرئيسيّة للنظام؛ ورابعاً، أنْ يكون ما هو أولى بالاهتمام بيان المُدّعيات، ليَنطلق بعد ذلك لإثباتها أو نفيها، وخامساً، أنْ يَلحظ المُخاطب ولو كان من غير أصحاب الرأي. وهذا ما نقصده من الحديث عن النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية.

من المقدمة

An Introduction To Mulla Sadra's Theosophcal System

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-9953-538-30-3



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com